Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE TERTULLIEN

Ont déjà paru :

Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, par Joseph Turmel, prêtre du diocèse de Rennes. 3e édition. — 1 vol. in-8 cavalier, 540 pp. . . . *net* **6** fr.

La Théologie catholique au XIXe siècle, par J. Bellamy, prêtre du diocèse de Vannes. — 1 volume in-8 cavalier, 352 pp. . . . . *net* **6** fr.

Pour paraître prochainement :

La Théologie de saint Paul, par F. Prat, prêtre, Membre de la Commission biblique.

La Théologie liturgique, par le Révérendissime Dom Cabrol, abbé de Farnborough.

La Théologie de saint Anselme, par J. V. Bainvel, prêtre, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
TERTULLIEN

PAR

ADHÉMAR D'ALÈS

PRÊTRE

TROISIÈME ÉDITION



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1905

DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché.*

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18ª novembris 1904

H. ODELIN,

v. g.

INTRODUCTION

Les recherches sur Tertullien sont à l'ordre du jour en France : en moins de trois ans il vient d'être étudié du point de vue littéraire, du point de vue politique et moral et du point de vue archéologique. Déjà l'Allemagne lui avait consacré d'importants travaux, entre lesquels ceux de M. E. Noeldechen[1] tiennent le premier rang par l'étendue et la variété. Une curiosité si vive s'explique par la valeur originale de l'œuvre et par son multiple retentissement dans la tradition de l'Église latine. Les secours ne manquent donc pas à qui entreprend de pénétrer la pensée du docteur africain. Nous avons abordé la synthèse de sa théologie, et sur ce terrain même on nous avait devancé. Dans son Cours de Sorbonne (1861-62), œuvre de doctrine sûre et de raison lumineuse, l'abbé Freppel[2] a

1. Non content d'écrire sur Tertullien un livre capital (*Tertullian*, Gotha, 1890), ce savant a dispersé dans divers recueils des mémoires parfois très étendus, dont la réunion formerait plusieurs volumes. La plupart sont énumérés par Alb. Ehrhard : *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung* von 1884-1900. *Erste Abt., die vornicänische Litteratur*. (Freiburg i. B., 1900), p. 429, 430, 439, 441.

2. Freppel, *Cours d'éloquence sacrée fait en Sorbonne ; Tertullien*, 2 in-8, Paris, 1864 ; 2e éd. 1872. Nous citerons la 1re édition.

A côté de cet ouvrage catholique, signalons deux ouvrages protestants,

touché presque toutes les questions que soulève la lecture de Tertullien, et indiqué les solutions vraies, encore qu'il sacrifie quelquefois à un certain optimisme théologique, prompt à revendiquer pour la tradition des témoignages précaires. Nous n'avons pas entrepris de refaire ce livre excellent, mais bien de faire autre chose. Les longueurs et les digressions inséparables de l'enseignement oral ne convenaient pas à un instrument de travail : notre livre ne veut être que cela.

La vie de Tertullien a été si souvent racontée qu'il suffira d'en rappeler ici les circonstances principales [1]. Il naquit vers l'an 155. Carthaginois, fils d'un centurion, il grandit dans le paganisme. Sa jeunesse fut licencieuse [2]. Cependant de fortes études préparaient, à son insu, le futur apologiste chrétien. A la formation oratoire des écoles, il joignit des connaissances philosophiques, juridiques surtout, et médicales. Dans son âge mûr, il embrassa le christianisme, avec la fougue d'un tempérament africain. Il eut une épouse chrétienne. Saint Jérôme ajoute qu'il fut prêtre. Sa vie s'écoula à Carthage; nous savons d'ailleurs qu'il connaissait Rome [3]. Après dix ans au moins de luttes pour l'Église et de travaux apostoliques, un zèle intempérant, compliqué d'illuminisme, l'entraîna (au plus tard en 207) dans la secte de Montan. Il ne paraît pas y avoir trouvé le repos; mais quinze ans après la rupture il combattait l'É-

---

remarquables à divers égards : A. Neander, *Antignosticus, Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften* (2[te] Aufl., Berlin, 1849), d'ordinaire pénétrant comme analyse; A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften* (Erlangen, 1877), plus synthétique et plus complet.

1. Voir saint Jérôme, *De vir. illust.* 53; Eusèbe, *H. E.* 2, 2, 4.

2. *De resurrectione carnis*, 59.

3. *1 De cultu fem.* 7.

glise avec plus d'âpreté que jamais, et l'on n'a nul indice d'un rapprochement ultérieur.

L'œuvre de Tertullien ne nous est pas parvenue entière, et les textes des traités que nous possédons sont eux-mêmes de valeur très inégale. Un classement et un dépouillement méthodique des manuscrits ont été entrepris pour le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* édité par l'Académie de Vienne. Ce travail demandera encore des années. Donnons ici quelques indications sommaires sur les sources du texte [1].

La tradition manuscrite de Tertullien, abstraction faite de l'Apologétique, se décompose chronologiquement en trois stratifications :

1) La tradition la plus ancienne est représentée par le manuscrit exécuté au neuvième siècle pour Agobard, évêque de Lyon (*Parisinus* 1622, *vulgo Agobardinus*) [2]; auquel il faut joindre les éditions de Gangneius (Paris, 1545), de Gelenius (Bâle, 1550) et de Pamel (Anvers, 1579), qui reposent sur des mss. de même famille (Gangneius) ou ont recueilli en marge des variantes appartenant à cette classe de mss. (Gelenius, Pamel). D'après l'index placé en tête, l'*Agobardinus* a contenu : *Ad nationes libri II. — De*

1. Voir Oehler, *Tertulliani quae supersunt omnia*, t. I (Leipzig, 1853), *praefatio*. — Reifferscheid, Hartel et Wissowa, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XX* (Vienne, 1890), *praefatio*. — Dr Émil Kroymann *Quaestiones Tertullianeae criticae* (Göttingen, 1893 et Innsbruck, 1894); *Die Tertullians Ueberlieferung in Italien*, dans *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Vienne) t. 138, 3 (1898); *Kritische Vorarbeiten für den III und IV Band der neuen Tertullian Ausgabe*, ibid. t. 143, 6 (1900). — C. Callewaert, *Le meilleur manuscrit de l'Apologeticum* de Tertullien, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 7 (1902) p. 322-353.

2. Le codex *Agobardinus* a été souvent collationné depuis le seizième siècle. Voir sur ce ms. : M. Klussmann, *Tertullianearum curarum particulae tres* (Gotha, 1887).

praescriptione haereticorum. — *Scorpiace*. — *De testimonio animae*. — *De corona*. — *De spectaculis*. — *De idololatria*. — *De anima*. — *De oratione*. — *De cultu feminarum libri II*. — *Ad uxorem libri II*. — *De exhortatione castitatis*. — *De carne Christi*. — *De spe fidelium*. *De paradiso*. — *De virginibus velandis*. — *De carne et anima*. — *De patientia*. — *De paenitentia*. — *De animae submissione*. — *De superstitione saeculi*. Il est aujourd'hui mutilé : le texte finit au milieu de *De carne Christi*, c. 10; fait d'autant plus regrettable que plusieurs des traités disparus ne se sont conservés dans aucun autre manuscrit.

2) Une deuxième couche remonte au onzième siècle [1]. Elle est représentée par le *Montispessulanus* 307, contenant : *De patientia*. — *De carnis resurrectione*. — *Adv. Praxeam*. — *Adv. Valentinianos*. — *Adv. Marcionem libri V*. — *Apologeticum*; et par le *Paterniacensis* 439 (aujourd'hui à Schlestadt), contenant : *De patientia*. — *De carne Christi*. — *De resurrectione carnis*. — *Adv. Praxeam*. — *Adv. Valentinianos*. — *Adv. Judaeos*. — (*Adv. omnes haereses*) [2]. — *De praescriptione haereticorum*. — *Adv. Hermogenem*. Des renseignements complémentaires sont fournis par la première édition de Beatus Rhenanus (Bâle, 1521), pour laquelle l'éditeur utilisa, outre le *Paterniacensis* un *Hirsaugiensis* aujourd'hui perdu (le texte est conforme au *Paterniacensis*, les variantes de l'*Hirsaugiensis* sont relevées en marge); et la troisième édition du même (Bâle, 1539), pour laquelle il disposa d'une collation d'un *Gorziensis*, également perdu. — Dès 1521, Rhenanus avait édité, d'après le seul *Hirsaugiensis*, les

1. Voir Kroymann, *Sitzungsberichte* (Wien), t. 143.
2. Ce traité n'est pas de Tertullien.

traités suivants : *De corona*. — *Ad martyres*. — *De paenitentia*. — *De virginibus velandis*. — *De cultu feminarum*. — *Ad uxorem*. — *De fuga*. — *Ad Scapulam*. — *De exhortatione castitatis*. — *De monogamia*. — *De pallio*. — *Adv. Marcionem*.

3) La tradition la plus récente appartient au quinzième siècle. Elle est représentée par de nombreux mss. italiens[1], qui tous se ramènent à deux types : codd. *S. Marco* VI, 9 et VI, 10, à la bibliothèque nationale de Florence. De plus, au second de ces mss. sont étroitement apparentés le *Vindobonensis* 4194 et le *Leydensis* 2. Tous quatre renferment, outre les écrits contenus dans le *Montispessulanus* et le *Paterniacensis,* quelques autres, contenus aussi en partie dans l'*Agobardinus*.

Pour quelques traités, dont tous les mss. ont péri, nos plus anciennes autorités sont les éditeurs du seizième siècle : Gangneius, Gelenius, Pamel pour *De jejunio* et *De pudicitia;* Gangneius et Gelenius pour *de baptismo*.

A comparer ensemble ces diverses traditions, on trouve que la plus ancienne, celle de l'*Agobardinus,* mérite plus de confiance. Si l'on peut déjà y relever, avec vraisemblance, des interpolations et des gloses[2], elle est du moins, et elle est seule, exempte de refonte intentionnelle. Les mss. du onzième siècle présentent déjà un texte remanié, dont nous sommes peut-être redevables aux moines de Cluny[3]. Les corrections arbitraires se multiplient dans

---

1. Voir Kroymann, *Sitzungsberichte*, t. 138.

2. Voir Kroymann, *Quaestiones Tertullianeae criticae* (Innsbruck, 1894), p. 117 sq; *Sitzungsberichte*, t. 143, p. 20 sq.

3. Kroymann, *Sitzungsberichte*, t. 143, p. 14 sq.; 34 sq. — Les seules pages de Tertullien où l'on puisse confronter les traditions de l'*Agobardinus* et de Cluny sont les premières du traité *De carne Christi* (1-10). Cf. Kroymann, l. c., p. 20 sq.

les copies du quinzième siècle. Les traités que nous a conservés l'*Agobardinus* sont en somme les seuls où l'on puisse se flatter de posséder un texte à peu près authentique.

La tradition de l'Apologétique doit être examinée à part. Elle repose sur de nombreux mss., notamment sur plusieurs *Parisini*[1] (*Parisinus* 1623, du dixième siècle; 1656, du douzième; 2616, du quinzième). Les mss. existants de l'Apologétique appartiennent tous à une même famille; une autre famille était représentée par un ms. unique, le *Fuldensis,* disparu depuis le seizième siècle, mais dont les leçons avaient été consignées par Fr. Junius dans son édition de Tertullien (Franeker, 1597), et ont été mises à profit par les éditeurs subséquents. Il semble qu'il y ait lieu de faire plus encore, et de prendre le *Fuldensis* pour base dans la constitution du texte[2].

Nous avons signalé les principales éditions du seizième siècle. Pamel (1579) avait utilisé, sans beaucoup de discernement, la collation de nouveaux mss. Son texte fut souvent reproduit, jusqu'à la première édition de Rigault (Paris, 1634), qui fait époque dans l'histoire du texte de Tertullien. Rigault a le premier reconnu la valeur de l'*Agobardinus,* et pris ce manuscrit, quand il le pouvait, pour base de sa recension; il a également mis à contribution le *Montispessulanus*. De Rigault relèvent les éditeurs subséquents, y compris Migne : il faut savoir gré à ce dernier d'avoir compilé un vaste commentaire. Oehler (Leipzig, 1851-1854, 3 in-8) marque un progrès notable

1. Voir Oehler, t. I, p. x sq. — Sur les mss. italiens, Kroymann, *Sitzungsberichte,* t. 138, p. 32-34.

2. Ce résultat nous paraît acquis, grâce au remarquable travail de M. Callewaert. Ci-dessus, p. III.

sur Rigault; il dispose de nouvelles ressources critiques, mais en use avec trop peu de rigueur. Son édition reste la meilleure, en attendant l'achèvement du Tertullien de Vienne. Le tome I[er] de cette dernière édition, préparé par Reifferscheid et publié après sa mort par Hartel et Wissowa (1890), n'a pas répondu à toutes les espérances [1]; on peut augurer mieux du tome III[e], qui doit renfermer la plupart des traités théologiques, et à la préparation duquel M. Kroymann a préludé par d'importants travaux sur les mss. de Tertullien.

Comme Tertullien s'est beaucoup contredit, un de nos premiers soins devait être de démêler la chronologie de ses œuvres, afin de suivre, autant que possible, l'évolution de sa pensée. Ce problème a été agité maintes fois depuis trois cents ans, et aujourd'hui encore plusieurs l'estiment insoluble. Nous sommes bien éloignés de ce pessimisme, et les travaux accomplis depuis un demi-siècle nous paraissent approcher d'une solution définitive [2]. Sans

---

1. M. von Hartel, qui avait tenu à respecter, comme éditeur, l'œuvre de Reifferscheid, a consigné ses propres observations dans une série de mémoires : *Patristische Studien*, insérés aux *Sitzungsberichte* de Vienne, t. 120, 121, 124 (1889-91). — Voir encore J. van der Vliet, *Studia ecclesiastica, Pars prior* (Leyde, 1891); Kroymann, *Quaestiones Tertullianeae criticae* (Göttingen, 1893; Innsbruck, 1894); H. Gomperz, *Tertullianea* (Vienne, 1895).

2. Citons, parmi les travaux les plus récents : Bonwetsch, *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung* (Bonn, 1878); Harnack, *Zur Chronologie der Schriften Tertullians*, dans *Ztschrf. für Kirchengeschichte*, 2,4 (1878); Noeldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, dans *Texte und Untersuchungen*, 5, 2 (1888); Kellner, *Chronologiae Tertullianeae supplementa* (Bonn, 1890); J. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Proconsuln von Africa*, dans *Rheinisches Museum*, 46 (1891); Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanischen Kampfe des Abendlandes*, dans *T. u. U.* 12,4 (1895); Monceaux, *Chronologie des œuvres de Tertullien*, dans *Revue de Philologie*, 22 (1898); le même dans : *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1 (Paris 1901); enfin et surtout :

entrer dans le détail de ces discussions, disons pourquoi nous croyons qu'elles ont été fécondes, sinon quant à la date exacte de tous les écrits de Tertullien — il faut sans doute renoncer à la connaître —, du moins quant à leur succession dans le temps. Cette succession importe, presque seule, à notre étude, et nous la croyons à peu près fixée.

Les données dont on dispose pour établir cette chronologie peuvent se ranger sous trois chefs : d'abord les allusions faites par Tertullien lui-même à ses propres ouvrages; puis ses allusions à des événements connus de l'histoire; enfin l'esprit montaniste, qui caractérise les écrits de la dernière période.

1. La première source est de beaucoup la plus abondante et la plus sûre, car souvent Tertullien se cite lui-même. Nous avons relevé les allusions suivantes : qu'on nous permette de recourir déjà aux abréviations qui nous serviront constamment dans ce livre [1].

Test. 5 cite *Ap.* 19 (et *Ap.* 17 annonçait *Test.*) — *B.* 15 cite un écrit sur le même sujet, en grec. — 1 *C. f.* 8 cite *Sp.* — *Herm.* 1 cite *Praescr.* — *V. v.* 1 cite un écrit sur le même sujet, en grec. — 1 *M.* 1 cite *Praescr.* — 3 *M.* 24 cite : *De spe fidelium* (perdu): — *Val.* 16, cite *Herm.* — 2 *M.* 9, *An.* 1, 3, 11, 21, 22, 24 citent : *De censu animae adversus Hermogenem* (perdu, mais sûrement postérieur au traité conservé, *Herm.*) — *An.* 20 cite *De fato* (perdu). — *An.* 21 cite 2 *M.* — *An.* 55 et 5 *M.* 12 citent : *De paradiso* (perdu). — *c. C.* 2 cite *Praescr.* — *c. C.* 7 cite 4 *M.* — *c. C.* 8 cite *Adv. Apelleiacos* (perdu) — *c. C.* 12 cite *Test.* — *R.* 2 cite *c. C.* (et *c. C.* 25 annonçait *R.*). — *R.* 2, 14 citent 1 et 3 *M.* — *R.* 2, 17, 42, 45 citent *An.* — 5 *M.* 10 cite

Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, 2 (Leipzig, 1904), p. 256-296.

1. On en trouvera l'explication p. XIII et XIV. — L'espace nous manque pour faire ici la preuve de tous ces faits; presque toujours on la trouvera chez Noeldechen, Monceaux ou Harnack.

R. — *Cor.* 6 cite un écrit sur les spectacles, en grec. — *Scorp.* 5 cite 2 *M.* — *Idol.* 13 cite *Sp.* — *Prax.* 2 cite *Praescr.* — *Jej.* 1 cite *Monog.*

Indépendamment des citations expresses, on peut signaler bon nombre d'autres cas où l'ordre de succession des divers traités n'est pas douteux. Ainsi :

1 *N.* 10. 15; 2 *N.* 13 annoncent l'Apologétique. — *Ap.* 38 précède *Sp.* — *Praescr.* 45 précède les traités contre les hérésies particulières — *Pat.* 13 précède *Fug.* et *Pud.* — *Paen.* précède *Pud.* — 1 *C. f.* précède *Or.* 22. — *Or.* 22 précède *V. v.* — 1 *Ux.* 3 précède *Fug.* — 1 *Ux.* 7 précède *Ex. c.* et *Monog.* — *Herm.* 10 précède et annonce 2 *M.* 5-10. — *Herm.* 16 précède et annonce 2 *M.* 14. — *Cor.* 1 annonce *Scorp.* — *Cor.* précède *Idol.* 19 et *Fug.* — etc.

2. Les dates précises et les allusions distinctes à l'histoire contemporaine n'abondent pas sous la plume de Tertullien. Voici pourtant des exemples fort notables :

1 *N.* 17 : *Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant.* — Allusion à l'écrasement des rivaux de Septime Sévère, Pescennius Niger et Albinus. La bataille de Lyon, qui ensanglanta le Rhône, est du 19 fév. 197.

An. 55 : *Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit.* — Allusion au martyre de sainte Perpétue (7 mars 203).

3 *M.* 24 : *Proxime expunctum est orientali expeditione. Constat enim ethnicis quoque testibus in Judaea per dies XL matutinis momentis civitatem de caelo pependisse.* — Souvenir de l'expédition de Sévère en Orient, 197-198.

1 *M.* 15 : *At nunc quale est ut Dominus a XII Tiberii Caesaris revelatus sit, substantia vero ad XV jam Severi imperatoris nulla omnino comperta sit.* — La quinzième année de Sévère répond à l'année 207-8 ap. J.-C. Ce texte date l'Antimarcion, du moins quant au 1er livre de la 3e édition, la seule qui nous ait été conservée.

Pal. 2 : *Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus, Deo tot Augustis in unum favente.* — Allusion au règne simultané de trois Augustes : Septime Sévère et

ses fils, Caracalla et Géta. Les points extrêmes de cette période sont marqués par l'association de Géta à l'empire (209) et la mort de Sévère (14 fév. 211).

Scap. 4 : *Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit.* — Pour que Tertullien parle en ces termes d'Antonin (Caracalla), il faut que Caracalla règne seul. Donc la lettre *ad Scapulam* est postérieure non seulement à la mort de Sévère (14 fév. 211), mais à celle de Géta (fév. 212). Un autre texte du même ouvrage permet de préciser encore. *Scap.* 3 : *Sol ille in conventu Uticensi extincto paene lumine adeo portentum fuit.* Il est question ici d'une éclipse de soleil, que les calculs des astronomes allemands ont permis de rapporter à la matinée du 14 août 212. On sait par ailleurs que le proconsulat de Tertullus Scapula en Afrique dura de 211 à 213. Donc Tertullien dut écrire sa lettre dans les derniers mois de 212.

Monog. 3 : *Cur non potuerit post Apostolos idem Spiritus superveniens... supremam jam carni fibulam imponere, jam non oblique a nuptiis avocans, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto factum sit, annis circiter CLX exinde productis?* — Tertullien a conscience d'écrire environ 160 ans après la 1re épître de saint Paul aux Corinthiens, ce qui permet de fixer aux environs de l'année 217 la composition du traité *de monogamia.*

Pud. 1 : *Pontifex sc. maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* Nous aurons occasion de dire comment la découverte des *Philosophumena* a permis de reconnaître le pape Calliste (217-222) dans l'adversaire visé ici par Tertullien. Le *De pudicitia* est donc un de ses derniers ouvrages, et cette apparition tardive répond parfaitement à la violence de l'inspiration montaniste.

Ces exemples montrent qu'il n'est pas impossible de relever dans Tertullien des traits d'histoire, et de s'en servir pour éclairer la chronologie de son œuvre.

3. Le troisième critérium, fourni par le montanisme, doit être appliqué avec précaution, car les écrits de la première époque ne sont pas toujours exempts d'illuminisme ou de rigorisme, et ceux de la dernière présentent parfois une

doctrine orthodoxe. Mais employé subsidiairement, il apporte aux résultats à peu près acquis d'ailleurs une utile confirmation. Saint Jérôme nous dit [1] qu'après avoir donné dans les erreurs de Montan, Tertullien fit fréquemment allusion dans ses livres à la nouvelle prophétie, et il désigne comme spécialement dirigés contre l'Église les traités suivants : *De pudicitia*, *De persecutione, De jejuniis, De monogamia, De ecstasi libri VII.* Parmi ces cinq traités, les quatre premiers nous restent, et ils fournissent une caractéristique fort précise du montanisme de Tertullien. Nous ne nous arrêterons pas à prouver ici qu'ils diffèrent profondément de ses traités orthodoxes : cela ressortira surabondamment de notre dernier chapitre. Il nous suffit d'avoir indiqué provisoirement où il faut chercher la marque propre du montanisme. Après avoir reconnu où aboutit l'auteur, on sera mieux préparé à jalonner la marche de son esprit.

On conçoit que l'emploi simultané de ces divers critères puisse dans bien des cas permettre de rétablir la série chronologique des écrits de Tertullien. C'est ce qu'a fait en particulier M. Noeldechen, avec une science historique et philologique très étendue, et avec une ingéniosité qu'on a le droit de trouver parfois excessive, tant elle attache de prix aux moindres indices. M. Monceaux a repris les conclusions de M. Noeldechen, et y a apporté des modifications qui nous paraissent très heureuses. Une longue familiarité avec l'œuvre de Tertullien nous a permis de mettre à l'épreuve la chronologie de M. Monceaux : nous la lui empruntons avec beaucoup de confiance, en nous permettant une seule retouche, que nous croyons

1. Saint Jérôme, *Vir. ill.* 53.

sérieusement motivée. Il s'agit du traité *De virginibus velandis,* dont on a souvent marqué la place parmi les derniers écrits. Nous y verrions au contraire le premier de la série montaniste [1]; car si la doctrine du Paraclet s'y affirme énergiquement, on ne voit pas que l'auteur ait encore fait un pas décisif, ni pris position contre l'Église. Il parle avec grand respect des fondations apostoliques; il tient à bien marquer qu'il n'y a pour elles et pour lui qu'une foi, qu'un baptême, qu'une Église. Les catholiques ne sont pas encore les *psychici;* ce nom de mépris et de haine apparaîtra plus tard, dans l'Antimarcion. Certains détails d'exégèse nous ramènent vers la période orthodoxe du *De oratione,* en nous éloignant de la période montaniste [2]. Pour ces diverses raisons, nous avons cru devoir reporter de quelques années en arrière ce traité du voile des vierges.

Le tableau suivant est, sauf le point que nous venons de signaler, conforme aux données de M. Monceaux [3].

---

1. Cette idée n'est d'ailleurs pas nouvelle; M. Albert Hauck, entre autres, l'a soutenue il y a longtemps (*Tertullians Leben und Schriften,* p. 199-200); et M. Harnack y est revenu (p. 278-279).

2. Voir le commentaire de Gal. 4, 4; infr. p. 253.

3. M. Harnack, *Chronologie,* t. 2 (1904), arrive sensiblement aux mêmes résultats que M. Monceaux, sauf pour trois traités : 1) Le *De idololatria* serait ancien, et suivrait de près le *De spectaculis;* 2) le *De exhortatione castitatis* précéderait de très peu les livres contre Marcion ; 3) il en serait de même du *De virginibus velandis.* Sur les deux premiers points, nous avons cru devoir nous en tenir aux conclusions de M. Monceaux ; car le *De idololatria* renferme (19) des déclarations sur le service militaire, qui s'expliquent difficilement avant le *De corona,* et le *De exhortatione castitatis* nous paraît renfermer des traces non douteuses de montanisme. (Au c. 3, l'exégèse de I Cor. 7, 9; voir infr., p. 252; — au c. 7, les propos sur la hiérarchie). Quant au *De virginibus velandis,* nous sommes heureux de voir confirmée la date à laquelle nous avait conduit une étude indépendante.

1re PÉRIODE (JUSQUE VERS 200 : AVANT LE SACERDOCE (?)).

		Abréviations :
Avant 197 :	*Liber ad amicum philosophum.* (Perdu)......................	
Fév. ou mars 197 :	*Ad martyras*....................	*Mart.*
Après fév. 197 :	*Ad nationes libri II** [1]............	1. 2 *N.*
Fin de 197 :	*Apologeticum*....................	*Ap.*
Entre 197 et 200 :	*De testimonio animae**...........	*Test.*

2e PÉRIODE (200-206 : VIE SACERDOTALE).

Vers 200 :	*De spectaculis**..................	*Sp.*
	Adv. Marcionem (1re éd., perdue).	
	De praescriptione haereticorum....	*Pr.,Praescr.*
Entre 200 et 206 :	*De oratione**....................	*Or.*
	*De baptismo**....................	*B.*
	De patientia....................	*Pat.*
	De paenitentia..................	*Paen.*
	De cultu feminarum libri II......	1. 2 *C. f.*
	Ad uxorem libri II..............	1. 2 *Ux.*
	Adv. Hermogenem................	*H., Herm.*
	Adv. Judaeos...................	*J.*
	De censu animae. (Perdu).........	
	Adv. Apelleiacos. (Perdu).........	
	De fato. (Perdu).................	
	De paradiso. (Perdu).............	
	De spe fidelium. (Perdu)..........	

3e PÉRIODE (206-212 : SEMIMONTANISME).

Vers 206 :	*De virginibus velandis*..........	*V. v.*
207-8 :	*Adv. Marcionem libri I-IV*.......	1. 2. 3. 4 *M.*
209 :	*De pallio*.......................	*Pal.*
Entre 208 et 211 :	*Adv. Valentinianos*..............	*Val.*
	*De anima**......................	*An.*
	De carne Christi................	*c. C.*

1. L'astérisque distingue les traités déjà parus dans le *Corpus Vindobonense* (vol. XX) : nous les citons, sauf avis contraire, d'après cette édition. Pour les autres, nous suivons Oehler.

	De resurrectione carnis...........	*R.*
	Adv. Marcionem liber V..........	5 *M.*
	De exhortatione castitatis.........	*Ex. c.*
211 :	*De corona*......................	*Cor.*
211 ou 212 :	*Scorpiace* *....................	*Scorp.*
	De idololatria *.................	*Idol.*
Fin 212 :	*Ad Scapulam*....................	*Scap.*

4e PÉRIODE (APRÈS 213 : MONTANISME DÉCLARÉ).

213 :	*De fuga in persecutione*..........	*Fug.*
Après 213 :	*Adv. Praxeam*....................	*Prax.*
	De monogamia....................	*Monog.*
	De jejunio *.....................	*Jej.*
	De ecstasi libri VII. (Perdu).....	
Entre 217 et 222 :	*De pudicitia* *..................	*Pud.*

Les travaux de détail sur Tertullien sont fort nombreux. Nous ne pouvions songer à les lire tous, et nous ne citerons pas tous ceux que nous avons lus. Bien que nous devions beaucoup à nos devanciers, nous nous sommes attaché surtout à commenter Tertullien par lui-même. Son œuvre lue et relue à la lumière des interprètes les plus autorisés demeure notre source principale. Quand elle ne nous fournissait qu'une solution incomplète, nous avons interrogé la tradition antérieure, et d'abord la tradition romaine, qui réglait la foi de Carthage. Enfin l'œuvre de saint Cyprien projette sur celle de Tertullien des clartés trop précieuses pour qu'il fût possible de n'en pas tenir compte. Malgré tant de secours, nous avons dû plus d'une fois éviter de conclure, et sans doute il serait téméraire de prétendre arracher toujours leur dernier mot à des textes si obscurs, et, de l'aveu des meilleurs juges, souvent encore mal fixés [1].

1. Je regrette vivement de n'avoir pu mettre à profit le tome III du *Cor-*

Pour épargner au lecteur l'illusion d'optique consistant à projeter sur une époque les conceptions d'un âge postérieur, nous nous sommes abstenu ordinairement d'introduire dans notre exposition la terminologie scolastique, dont l'emploi eût constitué un anachronisme. Parfois cependant, afin de présenter la pensée de Tertullien sous son vrai jour, il a fallu esquisser le développement ultérieur d'une idée théologique. Nous l'avons fait aussi brièvement que possible.

De peur de charger outre mesure ce volume déjà trop lourd, nous n'y joignons pas de bibliographie : on peut aujourd'hui puiser les indications les plus abondantes dans le livre de Bardenhewer [1]. Nous citerons d'ailleurs en leur lieu nombre d'études consacrées à Tertullien. Bornons-nous ici à l'indication de quelques abréviations usuelles.

A. C. L.	Altchristliche Litteratur, par Ad. Harnack. (Leipzig, 1893-1904, 4 in-8).
D. G.[3]	Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3te Aufl., par Ad. Harnack. (Fribourg i. B. 1897).
Dict. Arch.	Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, publié par dom F. Cabrol. (Paris, 1903 sq.)
Dict. Bibl.	Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux. (Paris, 1895 sq.)
Dict. Théol.	Dictionnaire de théologie catholique, publié par A. Vacant et E. Mangenot. (Paris, 1903 sq.)
J. T. S.	Journal of theological studies. (Oxford, 1899 sq.)

---

pus Vindobonense. Ce volume est maintenant sous presse, mais il eût fallu l'attendre encore plusieurs mois. Je ne me suis décidé à prendre les devants qu'après beaucoup d'hésitations et sur l'avis de M. E. Kroymann lui-même. Qu'il me permette de le remercier ici pour l'obligeance avec laquelle il m'a tenu au courant de ses travaux.

1. Otto Bardenhewer : *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. 2 (Freiburg i. B. 1903), p. 332-394. — Voir encore M. Schanz : *Geschichte der römischen Litteratur*, t. 3 (München, 1896), p. 240-302.

K. L. Kirchenlexicon, publié par F. Kaulen. (Fribourg, 1882-1903.)

R. B. Revue biblique.

R. C. F. Revue du clergé français.

R. E. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, publiée par A. Hauck (Leipzig, 1896 sq.)

R. H. L. R. Revue d'histoire et de littérature religieuses.

R. Q. H. Revue des questions historiques.

T. a. S. Texts and Studies, edited by J. A. Robinson (Cambridge, 1891 sq.)

T. u. U., T. U. Texte und Untersuchungen herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. (Leipzig, 1883 sq.)

THÉOLOGIE DE TERTULLIEN

CHAPITRE PREMIER

DIVINITÉ DU CHRISTIANISME.

I. APERÇU GÉNÉRAL DES PREUVES.

Dans une page célèbre de son Apologétique, Tertullien, en quête d'arguments pour prouver l'unité de Dieu, s'arrête à certaines exclamations populaires qui lui paraissent pleines d'un sens profond : *Grand Dieu! Bon Dieu! Plaise à Dieu! Dieu le voit. Je recommande à Dieu. Dieu me rendra*[1]. Dans ces cris de la nature, il trouve l'indice d'une croyance primordiale, que le polythéisme a obscurcie sans la supprimer, et un hommage spontané de l'homme à l'auteur de son être : c'est ce qu'il appelle le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. Plus tard, dans un petit écrit plus suggestif qu'exact, il a repris cette idée, en lui donnant de nouveaux développements. Le livre du *témoignage de l'âme*[2] contient en germe une branche de l'apologétique, destinée à refleurir de nos jours sous le nom de *méthode d'immanence.* Tertullien n'a pas cultivé ce germe : il s'est contenté de montrer, au fond de la créature raisonnable, l'empreinte irrécusable du Créateur. Néanmoins

1. *Ap.* 17.
2. Au commencement du ch. II, on aura occasion d'examiner le *De testimonio animae,* et d'y signaler des vues fécondes, non sans mélange d'erreurs.

son argumentation demeure intéressante, parce qu'elle témoigne d'un effort personnel pour accorder une foi déjà ferme avec une raison très active.

Comme un demi-siècle plus tôt saint Justin, Tertullien avait éprouvé le fort et le faible de bien des philosophies avant de se fixer dans la foi chrétienne. Mais tandis que Justin se retournait avec quelque sympathie vers les systèmes qu'il avait quittés, Tertullien n'avait retenu de ses méditations personnelles que défiance et dédain à l'égard des philosophes. Il n'a point assez de sarcasmes pour ces bateleurs, funestes à la vérité dont ils font parade [1], pour ces contempteurs des hommes et de la divinité même [2], pour ces animaux de gloire [3], pour ces patriarches de toutes les hérésies [4]. Bien différent de son contemporain Clément d'Alexandrie, qui élabore une gnose chrétienne et veut fusionner l'Évangile avec la sagesse antique, Tertullien aime à confondre et à piétiner la science; l'esprit qui circule dans son œuvre est un esprit de réaction, parfois outrée, contre les excès de la raison humaine. C'est pourquoi, lorsqu'il cherche un témoignage sincère sur l'homme, Dieu et le monde, il se détourne de la philosophie : l'âme qu'il interroge, c'est l'âme du peuple, l'âme ignorante et simple, telle qu'on peut espérer la trouver encore seulement dans la rue et à l'atelier [5]. Il la fait comparaître, et déposer en faveur du christianisme qu'elle ignore. Bien que ce témoignage appelle des réserves, l'expression créée par Tertullien, — *testimonium animae naturaliter christianae* —, comme tant d'autres marquées au coin de son génie, méritait de traverser les siècles, semblable à ces vieilles médailles qui nous redisent la pensée des âges lointains.

---

1. *Ap.* 46 : Mimice philosophi affectant veritatem, et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant. (Texte de Rhenanus, Havercamp, Migne.)
2. 1 *Nat.* passim.
3. *An.* 1 : Philosophus, gloriae animal.
4. *An.* 3 : Philosophi... patriarchae haereticorum. — Cf. *De praescriptione* 7; *De resurrectione carnis*, passim. Dans ce dernier traité, Tertullien fait ses conditions à la raison avant de l'admettre à témoigner sur les choses de Dieu. 3 : Est quidem et de communibus sensibus sapere in Dei rebus; sed in testimonium veri, non in adjutorium falsi; quod sit secundum divinam, non contra divinam dispositionem.
5. *Test. an.* 1.

Hâtons-nous d'ajouter que sa foi reposait sur autre chose que des observations précaires et des inductions hâtives. Il savait que l'âme ne naît pas chrétienne, mais le devient[1], et le *testimonium animae* ne fut jamais pour lui qu'une préface. Il nous faut étudier la suite qu'il y donna, et tout d'abord rechercher comment il établissait la divinité du christianisme.

Sa démonstration a pour fondement historique les livres des deux Testaments et les annales de l'Église. Une page capitale[2] éclaire la route à suivre : nous commencerons par la lire avec soin, car beaucoup des idées de Tertullien s'y trouvent condensées.

La foule connaît le Christ comme un homme qui a vécu sous Tibère, et incline à voir dans les chrétiens les adorateurs d'un homme : Tertullien se propose de montrer que le Christ est Dieu. Voici comment il procède.

Tout d'abord il rappelle l'histoire de la nation juive, dépositaire d'Écritures divines, qui annonçaient pour la fin des temps la venue d'un Fils de Dieu, illuminateur du genre humain, initiateur d'une loi nouvelle et plus sainte. Les Juifs l'attendaient, ils l'attendent encore, pour n'avoir pas su accueillir en son temps le don de Dieu. Leur infidélité a reçu son châtiment par la dispersion dont les menaçaient les mêmes Écritures, et dont ils sont aujourd'hui frappés. Les chrétiens, eux, ont mieux lu les prophéties. Ils ont reconnu le Fils de Dieu : c'est le Verbe, Λόγος, raison substantielle de Dieu, diversement aperçu par les philosophes stoïciens, engendré de Dieu en unité de substance ; c'est le Christ, Dieu lui-même, qui, ayant pris une chair humaine dans le sein d'une vierge, apparut Homme-Dieu. Pour étrange que cette idée semble au premier abord, elle ne l'est pas plus que les fables de l'anthropomorphisme : Tertullien demande au lecteur païen de l'accepter sous bénéfice d'inventaire, en attendant que le christianisme ait produit ses preuves et montré dans la mythologie une simple contrefaçon de sa propre vérité. Reprenant alors l'histoire de la nation juive,

1. *Test. an.* 1 Non es, quod sciam christiana : fieri enim, non nasci solet christiana.
2. *Ap.* 21.

il montre comment les prophètes avaient annoncé deux avènements distincts du même Christ. Le premier avènement s'est accompli, dans l'humilité d'une condition mortelle; le second doit s'accomplir à la fin des temps, dans la révélation sublime de la divinité. Ce fut le crime et le malheur des Juifs de ne croire qu'à l'avènement glorieux. Cependant le Christ a signalé sa venue par des miracles, qu'ils n'ont pu nier. Plutôt que de se rendre, ils l'accusèrent de magie. Leurs docteurs, qu'il confondait, se vengèrent en le déférant à Pilate, et arrachant contre lui une sentence de mort. Les prophètes l'avaient prédit, et lui-même l'avait répété : il devait expirer en croix. Sa mort fut marquée par de nouveaux prodiges; le troisième jour, il ressuscitait. Le fait n'a pu être démenti, malgré les efforts des premiers entre les Juifs pour donner le change à l'opinion. Le Christ aurait pu se produire devant tout le peuple, et imposer le fait de sa résurrection avec une clarté aveuglante; mais il importait de ne pas ravir à la foi son mérite; c'est pourquoi il se contenta de fournir à la bonne volonté des motifs suffisants de croire, sans aller jusqu'à contraindre les esprits rebelles. Après quarante jours passés parmi les siens, à les instruire de la doctrine qu'ils devaient répandre par le monde, le Christ s'éleva au ciel sur une nuée. Telle est, en raccourci, l'histoire évangélique. Au lendemain des événements, Pilate en écrivit à Tibère. Les disciples du Christ l'attestèrent aussi. Non contents de braver les persécutions des Juifs, ils portèrent la parole de leur Maître par l'univers entier, et jusque dans Rome, où, sous Néron, ils l'implantèrent avec leur sang. L'apologiste se réserve de faire déposer, en faveur de la vérité chrétienne, les démons eux-mêmes, ces dieux du paganisme. Si l'on récuse tant de témoignages, au moins doit-on admettre la sincérité des chrétiens : nul ne doit être soupçonné gratuitement de mentir sur l'objet de son culte, car pareil mensonge impliquerait une apostasie. Or au milieu même des supplices que leur inflige une barbarie aveugle, les chrétiens protestent qu'en suivant la doctrine du Christ ils honorent Dieu. Si l'on ne voit dans le Christ qu'un homme, et un fondateur de religion comme tant d'autres, on ne peut pas refuser à son œuvre le bénéfice du droit commun. Sans parler des Juifs, qui honorent Dieu

selon la loi de Moïse, les divers peuples de la Grèce nomment les hiérophantes qui les ont instruits : ici Orphée, là Musée, ailleurs Mélampus ou Trophonius; les Romains ont Numa. Le Christ a fait comme tous ces initiateurs célèbres, avec cette différence qu'il avait le droit de prétendre à la divinité, et qu'au lieu d'apprivoiser des barbares, il a ouvert à la vérité les yeux d'hommes fort civilisés déjà. Toutes ces religions doivent être jugées à l'œuvre. Or tandis que la valeur hors pair de la prédication chrétienne éclate dans la réforme des mœurs, les autres doctrines cherchent en vain, par des prodiges et des oracles menteurs, à produire l'illusion de la divinité.

En somme trois témoignages sont invoqués par Tertullien touchant la divinité du Christ : témoignage des prophéties de l'Ancien Testament, témoignage des miracles évangéliques, témoignage des annales de l'Église primitive. Sur ces trois preuves, qu'on a vues condensées en un passage de l'Apologétique, on trouve bien des développements épars dans ses écrits, où il nous faut les rechercher.

II. PROPHÉTIES MESSIANIQUES

Tertullien voit dans l'Ancien Testament la préface de l'Évangile. Le Dieu unique, créateur du monde [1], non content de se révéler par ses œuvres à toute âme droite, a voulu documenter surabondamment la foi du genre humain. C'est pourquoi, dès les premiers temps du monde, il a envoyé les prophètes [2], hommes justes et remplis de l'Esprit divin, pour enseigner l'unité de Dieu, la création du monde et de l'homme, la providence, la loi morale, le jugement, la résurrection des corps, la vie éternelle et le feu inextinguible. Ces dogmes sont révélés de Dieu, véritable Prométhée qui s'est fait l'éducateur de l'homme. Bien des gens en rient; il fut un temps où Tertullien lui-même en riait; car on ne naît pas chrétien. Mais la parole des prophètes demeure, avec le récit des miracles qui les accrédi-

1. *Ap.* 17.
2. *Ap.* 18. — Comparer saint Justin, 1 *Ap.* 31; *Dial.* 7.

taient. Le recueil des Écritures juives n'est plus pour personne un livre fermé : traduites de l'hébreu en grec, par les soins de Ptolémée Philadelphe, elles se trouvent, texte et traduction, dans les bibliothèques. Chacun peut les aller lire au Sérapéum d'Alexandrie; on peut encore les aller entendre dans les synagogues, le jour du sabbat. Ainsi l'on trouvera Dieu; quiconque voudra s'appliquer à comprendre se verra forcé de croire [1].

Telle est l'histoire de l'A. T. et sa fin providentielle. Reste à établir son autorité humaine et divine.

L'autorité humaine des lettres juives résulte de leur incomparable antiquité [2]. Tertullien s'adresse à des hommes qui ont le culte des origines lointaines et le respect de la chronologie; et il les met au défi de découvrir, fût-ce dans les archives des temples les plus fameux, aucun document qu'on puisse mettre en parallèle avec les Livres Saints. Moïse est contemporain d'Inachus; il est antérieur de quatre siècles à Danaüs, de dix à la ruine de Troie, donc — du moins selon certains auteurs — de quinze à Homère. Les autres prophètes, pour être postérieurs à Moïse, n'en sont pas moins les aînés, tout au plus les contemporains, des premiers sages, législateurs et historiens profanes [3]. La preuve en serait longue : il faudrait interroger les monuments de l'Égypte, de la Chaldée, de la Phénicie, appeler en témoignage pour l'Égypte Manéthon, pour la Chaldée Bérose, pour la Phénicie Hiram roi de Tyr; puis leurs successeurs, Ptolémée de Mendès, Ménandre d'Éphèse, Démétrius de Phalère,

1. Qui audierit, inveniet Deum; qui etiam studuerit intellegere, cogetur et credere.

2. *Ap.* 19.

3. Le *fragment de Fulda*, édité en 1597 par Fr. Junius d'après un manuscrit ujourd'hui perdu, présente des données quelque peu différentes. Moïse aurait vécu 300 ans avant l'arrivée de Danaüs à Argos, 1000 ans avant la guerre de Troie, donc bien avant Saturne qui, avec les Titans attaquait Jupiter 320 ans seulement avant la chute de Troie. Le dernier des prophètes, Zacharie, est contemporain de Thalès, Crésus et Solon. — L'authenticité de ce fragment a été souvent niée; voir Paul de Lagarde, *Götting. Gesellschaft der Wissensch. hist. philolog. Klasse*, t. 37 (1891) p. 77 sq. Havercamp, éditeur de l'Apologétique (Leyde 1718) considère cette page comme une rédaction définitive, préparée par Tertullien en vue d'une nouvelle édition. Récemment, on a fait ressortir l'excellence du manuscrit de Fulda; voir C. Callewaert, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1902, p. 322-353.

le roi Juba, Apion, Thallus et autres, le Juif Josèphe, si versé dans les antiquités de sa nation ; consulter aussi les chronographes grecs, passer en revue toute l'histoire du monde.

Les chiffres donnés par Tertullien prouvent seulement que l'érudition alexandrine, dont il relevait, était parfois bien courte [1] ; on n'avait pas encore déroulé les annales de l'Égypte et de l'Assyrie, et tel détail, qui nous fait sourire, n'éveillait pas la défiance du lecteur grec ou romain [2]. Quoi qu'il en soit de leur valeur absolue, ces assertions relatives à l'antiquité des Écritures devaient faire impression sur les esprits, et atteignaient le but visé par l'apologiste.

Beaucoup plus grave est la question d'autorité divine ou d'inspiration [3] ; et si l'on accorde ce dernier point, Tertullien est prêt à laisser de côté la chronologie. La grande preuve qu'il apporte, c'est la réalisation des prophéties. Ces fléaux qui se multiplient par le monde, ces villes que la terre dévore, ces îles que la mer engloutit, ces guerres civiles et étrangères, ces chocs de royaumes contre royaumes, ces famines, ces épidémies, tous ces désastres locaux qui causent tant de morts, ces révolutions politiques qui élèvent les humbles et abaissent les grands, cet affaissement général de la justice, ce progrès de l'iniquité, cette torpeur pour le bien, ce désordre même dans le cours des saisons et dans les éléments, ces monstres et ces prodiges qui dérogent aux lois de la nature, ne sont-ils pas l'accomplissement des oracles prophétiques ? Les chrétiens, qui les ont chaque jour sous les yeux, y reconnaissent la véracité de leurs Écritures, et voient dans cette véracité le cachet du divin [4] ; ils s'enhardissent à croire des prophètes si souvent justifiés par les faits.

---

1. Philon est un exemple illustre de cette ignorance. Voir Jean Réville. *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève 1877), p. 14 sq.

2. Les chiffres de saint Justin (1 *Ap.* 31) ne sont pas moins fantaisistes. Il attribue aux prophètes 5000, 3000, 2000, 1000 ou 800 ans avant le Christ ; à David 1500 (ib. 42). — Une chronologie beaucoup plus sérieuse est celle de Tatien (*Disc. aux Grecs*, 31 ; 36-41) qui a interrogé, outre l'antiquité grecque, celles de la Chaldée, de la Phénicie et de l'Égypte, et prouve solidement l'antériorité de Moïse à toute littérature grecque. Voir encore saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, 3, 16-29.

3. *Ap.* 20.

4. Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.

Le tableau que Tertullien vient de tracer du monde romain à la fin du IIe siècle ne saurait être accusé d'infidélité. Néanmoins il n'est guère de siècle qui, plus ou moins, ne puisse invoquer de pareils signes, et l'on ne s'expliquerait pas l'importance qu'y attache l'apologiste s'il n'était, comme beaucoup de ses contemporains, sous l'influence des idées qui lui montraient la fin du monde à brève échance. Ces idées, nous les retrouverons plus d'une fois; constatons qu'ici elles l'ont égaré dans une direction fausse, en le détournant de ce qui avait une tout autre valeur pour l'apologétique chrétienne : nous voulons dire la vie et la mort du Christ, décrites dans l'Ancien Testament. Tertullien y arrive l'instant d'après. S'adressant à des païens qui connaissent peu les prophètes, il ne donne pas présentement à cette preuve tout le développement qu'elle comporte; mais nous sommes en droit d'aller chercher ce développement là où il se trouve, c'est-à-dire dans ses livres de controverse juive et de controverse chrétienne.

Le traité *Adversus Judaeos* a précisément pour objet de recueillir dans l'Ancien Testament les traits qui caractérisent le Messie, et de comparer à cette image prophétique le personnage historique de Jésus-Christ. Auteur d'une nouvelle Loi, héritier d'un nouveau Testament, prêtre de nouveaux sacrifices, purificateur d'une nouvelle circoncision, adorateur d'un sabbat éternel, tel apparaît le Messie dans les prophètes [1]. Le Messie est-il venu? C'est le nœud de la controverse entre chrétiens et juifs. Saint Justin s'était appliqué à le trancher, dans le dialogue avec Tryphon. Un demi-siècle après lui, Tertullien reprit la même discussion dans cet écrit, auquel peut-être il n'a pas mis la dernière main [2]. Dans l'Antimarcion, la même contro-

---

1. *Jud.* 6.

2. Voir E. Noeldechen, *Tertullian's gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung, geprüft;* dans *T. U.* t. 12 (1894), 92 pp. Les premières pages de cette étude sont consacrées aux premiers monuments de la controverse judéochrétienne (*Dialogue d'Ariston de Pella, Testament des douze patriarches, Épître de Barnabé*). Puis l'auteur montre (p. 3 sq.) le lien étroit qui rattache l'œuvre de Tertullien au *dialogue avec Tryphon.*

Un doute plane sur l'authenticité des dernières pages *adv. Judaeos*, à cause de leur parenté manifeste avec l'Antimarcion. (Voir les textes parallèles, disposées très commodément par Semler, *Dissertatio de varia et incerta*

verse revêt une forme un peu différente : Marcion distinguait non seulement deux Testaments, mais deux économies divines, deux dieux, deux Christs. Il fallait, l'Écriture en main, prouver à cet hérétique l'identité de Jésus, le Christ du Nouveau-Testament, avec le Messie des prophètes. Entre les deux ouvrages de Tertullien, les points de contact sont nombreux; nous puiserons dans l'un et dans l'autre, et pour plus de clarté nous établirons quelques catégories dans la longue série des oracles bibliques.

1° *Prophéties concernant le règne du Christ.* Is. 45, 1 sq.; Ps. 18, 5.

Le Christ est déjà venu : Tertullien n'en veut pour preuve que les conquêtes de l'Évangile[1]. Ce fait, qui s'impose à l'attention du monde entier, est le premier qu'il rappelle aux Juifs.

---

indole librorum Tertulliani; reproduit dans Oehler, t. 3, p. 640 sq). Plusieurs critiques supposent que Tertullien s'est copié lui-même; ainsi Kaye (Londres, 1845), Grotemeyer (Kempen, 1865), Noeldechen, l. c., p. 46 sq. Partisan résolu de l'authenticité totale, M. Noeldechen voit dans la fin du traité un recueil un peu confus de matériaux, mis plus tard en œuvre dans l'Antimarcion. D'autres pensent que, si Tertullien s'était copié lui-même, il l'aurait fait avec plus d'indépendance; ils font observer en outre que l'Antimarcion, et non le traité *adv. Judaeos*, semble avoir conservé la rédaction originale, car on n'y trouve pas les incorrections et les incohérences qui distinguent ce dernier écrit. Neander a précisé ces conclusions (*Antignosticus* [2], 1849, p. 458-467), en admettant que la fin du traité (9-14) est due à un compilateur qui a puisé surtout dans le l. 3 *adv. Marcionem.* Voir, dans le même sens : Bœhringer (Zurich, 1864), Hauck (Erlangen, 1877), Corssen (Berlin, 1890), Krueger (1890, *Centralblatt* n. 45), Schanz (München, 1893, *Geschichte der röm. Litt.* t. 3, p. 260), Einsiedler (1897, *de Tertulliani adversus Judaeos libro*, réponse à Noeldechen), Gerhard Esser (1898, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, t. 11, 1416). Au reste, la question n'est pas d'une importance majeure. Il n'y a pas de raison pour suspecter les huit premiers chapitres (la meilleure partie du c. 8 : *Unde igitur... praedictas a Daniele*, est citée comme de Tertullien par saint Jérôme, commentaire *in Danielem* 9, *P. L.* 25, 549-551). Dans la partie contestée (9-14), la plupart des développements se retrouvent dans l'Antimarcion; donc on peut les citer comme du Tertullien authentique. Restent quelques pages (surtout c. 13 presque entier) dont on ne peut indiquer la provenance. — Tout récemment, M. Harnack (*Chronologie der ACL.* 2, p. 291) suggérait une solution très ingénieuse : les dernières pages *adv. Judaeos* auraient été empruntées par Tertullien lui-même à la 1re ou à la 2e édition de son Antimarcion, et mises là telles quelles, sans souci des incohérences de détail; notre Antimarcion, qui est une 3e édition, présenterait la rédaction définitive.

1. *J.* 7; 3 *M.* 12. 20.

Dès le jour de la Pentecôte, les représentants des peuples les plus divers sont entrés dans l'Église : Parthes, Mèdes, Élamites, gens de Mésopotamie, d'Arménie, de Phrygie, de Cappadoce, de Pont, d'Asie, de Pamphylie, d'Égypte, de Cyrénaïque, Romains et Juifs. Tertullien complète l'énumération commencée par les Actes des Apôtres : diverses tribus Gétules, une bonne partie de la Mauritanie, toute l'Espagne, plusieurs nations des Gaules, les Bretons, dans leurs retraites encore inaccessibles aux armées romaines mais déjà soumises au Christ, les Sarmates, les Daces, les Germains, les Scythes, et tant d'autres peuplades, tant de provinces et d'îles reculées, dont on ignore même les noms! Le Christ a pénétré là; là son nom règne; les portes des cités se sont ouvertes devant lui; il a brisé les barres de fer et forcé les battants d'airain. Voilà ce règne prédit par les prophètes; règne spirituel, qui livre au Christ l'accès de cœurs fermés par le démon, règne universel, auquel seul convient la description prophétique. Car Salomon ne régna que sur Juda, de Dan à Bersabée; Darius sur les Babyloniens et les Parthes, Pharaon sur l'Égypte, Nabuchodonosor de l'Inde à l'Éthiopie; Alexandre de Macédoine ne posséda guère que l'Asie; les Germains s'arrêtent à leurs frontières, les Bretons à l'Océan; les Maures, les Gétules et autres barbares aux limites posées par les armes romaines. Rome elle-même, occupée de se défendre contre la barbarie, ne peut reculer les bornes de son empire. Le nom du Christ étend partout ses conquêtes; partout il a des croyants, partout des adorateurs, partout il règne. Égal à tous, sans faveur pour les grands comme sans dédain pour les humbles, le Christ ne fait pas acception de personnes : partout il est roi, partout juge, partout Dieu et Seigneur[1].

---

1. Il serait téméraire de prétendre évaluer avec précision la population chrétienne de l'empire à la fin du deuxième siècle; mais on ne peut douter que le chiffre n'en fût très élevé. Les assertions de Tertullien, malgré leur caractère oratoire, ne sauraient être négligées, surtout pour l'Afrique latine. Même en faisant la part de l'exagération, il est évident que le nombre croissant des fidèles inquiétait les païens, et pourtant le soin qu'ils prenaient de se dissimuler devait diminuer les alarmes de ceux qui ne voulaient pas croire au péril chrétien. — Voir *Ap.* 1 : Obsessam vociferantur civitatem : in agris, in castellis, in insulis christianos; omnem

2° *Prophétie des 70 semaines*[1] : Dan. 9, 1-2. 21-27.

Cette prophétie, qui précise le temps de la venue du Messie, avait, pour la controverse juive, une importance capitale. Tertullien devait donc en aborder l'exégèse, comme l'abordaient, vers le même temps, saint Hippolyte, Jules Africain, Clément d'Alexandrie, Origène. Ces commentaires présentent quant aux principes et quant aux conclusions, des divergences importantes[2]. En particulier, saint Hippolyte et Jules Africain s'inspirent d'idées eschatologiques dont le c. 8 *adv. Judaeos* ne porte pas la trace.

Voici, d'après Tertullien, la substance de la prophétie.

Il admet 62 1/2 semaines d'années depuis l'époque de la vision jusqu'à la naissance du Christ; puis 7 1/2 semaines d'années, qui verront s'accomplir la passion du Christ et finiront à la ruine de Jérusalem. La naissance du Christ, arrivée l'an 15 avant la mort d'Auguste, sera la manifestation de la justice éternelle; le Saint des saints, c'est-à-dire le Christ, recevra l'onction divine; il mettra le sceau à la vision et à la prophétie, c'est-à-dire que, par son avènement et sa mort, les oracles anciens recevront leur accomplissement; il n'y aura plus de place, après lui, pour le ministère prophétique, selon la parole de l'Évangile : La loi et les prophètes jusqu'à Jean-Baptiste. (Mat. 11, 13). Le Christ ayant, par son baptême, sanctifié les eaux, concentre en lui-même tous les anciens charismes, met le sceau

---

sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent... 37 : Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa. Possumus dinumerare exercitus vestros : unius provinciae plures erunt (texte du *codex Fuldensis*). — *Scap.* 2 : Tanta hominum multitudo, pars paene major civitatis cujusque, in silentio et modestia agimus, singuli forte noti magis quam omnes. — Il y a plus : les fidèles étaient parfois effrayés de leur nombre, et se cachaient pour venir à l'église. Tertullien, devenu montaniste, flétrit (*Fug.* 3) ces catholiques trop prudents... *qui timide conveniunt in ecclesiam.* Dicitis enim : quoniam incondite convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus, et timemus ne turbentur nationes. — Voir sur cette question Harnack : *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten.* (Leipzig 1902), p. 372.

1. *Jud.* 8.

2. Voir A. Schlatter : *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins.* Dans *T. U.* t. 12, 1 (1894).

à la vision et aux prophéties, réalisées par son avènement. Sa passion arrive l'an 15 de Tibère, sous les consuls L. Rubellius Geminus et C. Fufius Geminus (an 29 de notre ère). Dès lors l'onction divine s'est retirée de Jérusalem, les sacrifices vont cesser, la ville succombe durant la première année de Vespasien.

Venons au détail du comput. D'abord pour les temps qui précèdent le Christ :

Darius.	19 ann.
Artaxerxes.	41 [1]
Ochus, qui et Cyrus.	24
Argus.	1
Darius, qui et Medus[2] cognominatus est.	21
Alexander Macedo.	12
Soter.	35
Philadelphus.	38 [3]
Evergetes.	25
Philopator.	17
Epiphanes.	24
Evergetes.	29
Soter.	38
Ptolemaeus.	37 [4]
Cleopatra.	22.6 m. [5]
Cleopatra cum Augusto.	13
Augustus ante Christum natum.	41
	437.6 m = 62,5 hebdomades annorum.

Pour les temps postérieurs à la naissance du Christ :

Augustus post nativitatem Christi ann.	15					
Tiberius.	20	7	m.	28	d.
Caligula.	3	8	»	13	»
Nero.	11	9	»	13	»
Galba.		7	»	6	
Otho.				3	
Vitellius.		8	»	27	
	52 a	6 m.			

1. 40 Migne, avec saint Jérôme; 41 Oehler, Schlatter.
2. Les éditions portent : *Melas*. Schlatter, p. 16, fait justement observer que c'est une fausse leçon pour : ΜΗΔΟΣ. — Pour les années de son règne, 22 Migne etc.; 21 Oehler, Schlatter, avec saint Jérôme.
3. 39 Migne; 38 Oehler, Schlatter, avec saint Jérôme.
4. 38 Migne; 37 Oehler, Schlatter, avec saint Jérôme.
5. 20.6 Migne; 20.5 Oehler; 22.6 Schlatter (*codex Fuldensis* 22.5).

soit un total de 7 1/2 semaines d'années. Il se serait donc écoulé entre la vision de Daniel et l'avènement de Vespasien — ou la ruine de Jérusalem — un total de 70 semaines d'années, 490 années.

Quelle confiance méritent ces chiffres? Leur rigueur apparente dissimule de nombreuses erreurs, parmi lesquelles nous relèverons seulement les plus importantes.

La date assignée à la vision de Daniel (437 ans et 6 mois av. J.-C.) est trop récente d'un siècle. Le Darius sous lequel Daniel vivait captif au sixième siècle est antérieur de plus de cent ans au second Darius, père d'Artaxerxès Mnémon : Tertullien a confondu ces deux princes.

Dans la chronologie des temps qui précèdent le Christ, chose presque incroyable, une même période de 13 ans est enregistrée jusqu'à trois fois : d'abord, comme appartenant à Cléopâtre, puis comme commune à Cléopâtre et à Auguste, enfin comme propre à Auguste. Ce n'est qu'en multipliant ainsi les années que Tertullien réalise les 62 1/2 semaines.

La chronologie des empereurs romains ne nous réserve pas de moindres surprises : et ceci est d'autant moins excusable qu'il s'agit de dates relativement récentes et faciles à vérifier. Dans cette chronologie, le règne de Claude ne figure même pas; les autres règnes sont mesurés peu exactement. Voici quels seraient les chiffres vrais [1].

Tiberius.	22 a.	6 m.	28 d.
Caligula.	3	10	8
Claudius.	13	8	20
Nero.	13	7	27
Galba.	»	7	6
Otho.	»	3	11

En somme Tertullien a retranché aux successeurs d'Auguste environ 17 ans, ce qui le conduit à mettre la ruine de Jérusalem en l'an 53 de notre ère, au lieu de l'an 70.

Erroné au point de départ, au point d'arrivée, et en beaucoup de détails, ce comput, pour tout dire, est manqué [2].

1. Calculs basés sur les données de M. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine* [3] (1898) p. 179-185.
2. Pour la comparaison avec Clément (*Strom.* I, 21), voir Schlatter *l. c.*

3° *Prophéties concernant le nom du Christ et sa nativité.* Is. 7, 14-15; 8, 4. — Is. 11, 1 sq. — Mich. 5, 2.

D'après Isaïe (7,14), le Christ devait s'appeler Emmanuel [1]. Or Jésus n'a pas porté ce nom : là-dessus, les Juifs triomphaient. Votre exégèse, répond Tertullien, a le tort de s'arrêter aux mots : sans doute Jésus n'a pas porté le nom d'Emmanuel, mais il a réalisé en sa personne la chose signifiée par ce nom : Emmanuel, Dieu avec nous.

D'après le même prophète (8,4) le Christ devait conquérir la force de Damas et les dépouilles de Samarie contre le roi d'Assyrie [2]. Mais qu'on examine le contexte : il est question d'un enfant qui ne sait encore nommer ni père ni mère; or les enfants n'ont pas coutume d'entreprendre des conquêtes à main armée. Nous sommes donc évidemment en présence d'une figure. De plus, le prophète parle d'un signe divin, et ce signe doit être la maternité d'une vierge (7,14). Une telle maternité déroge au cours ordinaire de la nature, et cela même la rend apte à servir de signe divin. Quand les Juifs voient dans cette mère une jeune femme quelconque, au lieu d'une vierge [3] (*quasi non virginem, sed juvenculam concepturam et parituram Scriptura contineat*), ils font évanouir le signe, et ruinent le sens de l'oracle [4]. Quant à manger le beurre et le miel (7,15), il n'y a là rien que d'ordinaire pour un enfant : Tertullien n'attache pas d'importance à ce trait descriptif. Les conquêtes sur Damas et sur Samarie offrent un sens figuré.

---

p. 2 sq. et p. 47 sq; pour la comparaison avec saint Hippolyte et Jules Africain, ib. p. 20 sq., avec Origène p. 66 sq. Voir encore l'abbé Fabre d'Envieu. *Le livre du prophète Daniel* (Paris, 1891) t. 2, 2; p. 1229 sq.

1. *J.* 9; 3 *M.* 12.

2. *J.* 9; 3 *M.* 13.

3. On ne peut pas conclure de ce trait que Tertullien connaissait par lui-même la version grecque d'Aquila. L'hébreu העלמה avait été rendu par les Septante : ἡ παρθένος; Aquila, Théodotion, Symmaque écrivirent : ἡ νεᾶνις. Mais déjà cette leçon est discutée dans le *dialogue contre Tryphon* (67. 71. 84) et dans saint Irénée (3, 21, 1).

4. Tertullien revient ailleurs (*c. C.* 17) sur cette maternité virginale de Marie. Pour former le corps d'Adam, Dieu avait pétri une terre vierge de toute semence; une mère vierge devait fournir la substance du nouvel Adam. Marie seule possède le secret de cette génération : selon le mot du prophète (Is. 53, 8), elle est ineffable. — Voir *J.* 13; 3 *M.* 7.

Damas représente l'Arabie, Samarie la gentilité; il est question ici des Mages qui viendront apporter au berceau du Christ, avec leur or et leurs parfums, l'hommage de l'Orient; le roi d'Assyrie représente Hérode, dont les projets homicides seront déjoués. Rien n'est plus dans le style de l'Écriture que ces allusions soit à la puissance et à la richesse de l'Orient (Zach. 14, 14; Ps. 71, 15. 10), soit à l'idolâtrie, personnifiée dans telle ville, comme Sodome ou Babylone (Is. 1,10; Ez. 16, 3; Is. 1, 2; 19, 1; cf. Apoc. 17, 5), soit encore aux victoires spirituelles du Christ [1] (Ps. 44, 3-6; cf. Apoc. 19, 15).

Si le nom d'Emmanuel ne fournit point d'armes aux ennemis du Christ, ses autres noms ne leur sont pas plus favorables [2]. Tout d'abord le nom de Christ signifie onction, et implique une relation essentielle au Dieu qui confère cette onction. Ce nom, consacré par l'usage de l'A. T., Jésus se l'est approprié; en se l'appropriant, il a revendiqué tout ce que ce nom comportait dans la pensée de la nation juive.

Quant au nom de Jésus [3], si la prophétie ne l'applique pas expressément au Christ, une figure biblique le lui avait néanmoins prédestiné. Quand Ausés fils de Navé fut choisi par Dieu pour succéder à Moïse, cet ange du Seigneur, il échangea son nom contre celui de Josué — ou Jésus (Ex. 23, 20 sq; Num. 13, 9. 17). Par lui, les enfants d'Israël devaient être introduits dans la terre promise. Ainsi les nations égarées dans le désert du siècle, seront-elles introduites par Jésus-Christ, dans la nouvelle terre promise, où coulent à flots le lait et le miel, c'est-à-dire dans l'éternelle vie; elles recevront du nouveau Josué la circoncision du cœur. Tel est le mystère du nom de Jésus.

Si ingénieuse et si hardie que soit cette exégèse, dont les traits principaux existaient avant Tertullien [4], on doit recon-

---

1. *J.* 9; 3 *M.* 14.
2. 3 *M.* 15.
3. *J.* 9; 3 *M.* 16.
4. On trouve dans le *Dialogue contre Tryphon*, beaucoup plus développée (66-84), la discussion relative à la maternité virginale. La longue coupure faite dans Isaïe (7, 16-8, 3) est imputable à saint Justin (*Dial.* 43. 66), ainsi que l'application de Is. 8, 4 aux Mages (*Dial.* 77-78). Il a également ce qui concerne le nom de Josué (*Dial.* 75).

naître qu'elle malmène étrangement le texte prophétique. Elle passe en effet toute la fin du c. 7 (16-35), et le commencement du c. 8 (1-3), pour souder entre eux des fragments disparates. Si les premières paroles (7, 14-15) sont certainement messianiques, les suivantes (8, 4) ne se rapportent plus au Christ, mais à un fils du prophète Isaïe. C'est par un procédé aussi arbitraire qu'on arrive à transformer en allusion directe aux Mages ce qui est en réalité allusion à l'expédition de Téglathphalasar, rappelée par l'A. T. (4 Reg. 15, 29; 16, 9) et attestée aussi par les inscriptions cunéiformes [1].

Un autre oracle d'Isaïe (11, 1) [2] promet à la tige de Jessé un rameau, puis une fleur sur laquelle se reposeront les dons de l'Esprit divin. L'antiquité juive appliquait au Christ cet oracle, et y retrouvait l'écho de la parole divine, promettant à David de mettre sur son trône un roi de sa race (Ps. 131, 11). Le rameau, c'est la Vierge mère; la fleur, c'est le Christ, né à Bethléem de la race de David, et porté comme tel par les Romains sur le registre du cens.

Le prophète Michée [3] ajoute un dernier trait fort précis, en nommant Bethléem, lieu prédestiné à la naissance du Christ (Mich. 5, 2). Si la prédiction ne s'est pas encore accomplie, s'écrie Tertullien, comment s'accomplira-t-elle? Il faut renoncer à voir le Christ, issu de Juda, naître à Bethléem; car cette ville ne possède plus aucun rejeton d'Israël; les environs même en sont interdits aux Juifs, réduits à ne plus voir que de loin la cité royale, comme Isaïe l'avait prophétisé. (Is. 1, 7; 33, 17 sq). Ces derniers mots font allusion aux mesures sévères d'Hadrien qui, après avoir rebâti Jérusalem sous le nom d'Aelia Capitolina, en interdit l'accès aux Juifs. Septime Sévère devait apporter encore de nouvelles restrictions à leur liberté.

1. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. 4, p. 109 sq; Schrader, *Keilinschriften u. A. T.*, ad 4 Reg. 15, 29 et 16, 9; *Civiltà cattolica* t. 11, 3 p. 419 sq.
2. *J.* 9; 3 *M.* 17; cf. 4 *M.* 36; c. *C.* 21-22. — Sur ce même oracle, saint Justin, *Dial.* 87.
3. *J.* 9. 13. — Justin, *Dial.* 78.

4° *Prophéties concernant le caractère du Christ*[1] : Is. 11, 2; 35, 4-6; 42, 2. 3. 6; 53, 2 sq.

Sur la fleur née de la tige de Jessé se reposeront tous les dons de l'Esprit divin : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de la crainte de Dieu. En se retirant des Juifs, la grâce qui opérait dans l'A. T. concentrera toute sa vertu sur le rejeton de David. L'extérieur du Christ doit être humilié (Is. 53) : Tertullien se refuserait à reconnaître, en ce premier avènement, un Christ glorieux[2]. L'abjection et la patience marqueront, non seulement sa mort, mais toute sa carrière terrestre. Si David parle (Ps. 44, 3) de sa beauté, de ses triomphes, c'est au sens allégorique, et pour rappeler les conquêtes que le Christ accomplira par le glaive de la parole. D'ailleurs le même prophète l'appelle un ver et non un homme, l'opprobre de l'humanité et le rebut du peuple (Ps. 21, 7). Homme de douleurs, agneau destiné à la boucherie, on ne l'entendra point disputer ni crier; sa voix ne retentira point dans la rue; il n'achèvera point le roseau brisé, c'est-à-dire la foi infirme des Juifs, il n'éteindra point la mèche fumante, c'est-à-dire l'ardeur passagère des Gentils (Is. 42). Un double rôle de prédicateur (Is. 58, 1-2) et de thaumaturge (ib. 35, 4-6) lui est dévolu; ainsi doit-il se faire l'illuminateur du monde. Le Christ n'a point failli à cette mission : les Juifs ont si peu contesté le caractère miraculeux de ses œuvres, qu'ils menaçaient de le lapider pour s'être permis de les accomplir le jour du sabbat (Joan. 5, 18).

5° *Prophéties de la Passion*. Ps. 21; 68; Is. 53.

Quand on leur parle de la passion du Christ, les Juifs protestent que les prophéties n'en disent rien, que d'ailleurs Dieu ne peut avoir livré son Fils à la mort de la croix, car le crucifié est maudit dans l'Écriture (Deut. 21, 23)[3]. Tertullien en appelle au contexte, qui restreint cette malédiction au seul coupable. Or le Christ devait mourir innocent, selon les prophètes (Is.

1. 3 *M.* 17; cf. 5 *M.* 7. 8. 11. — Comparer saint Justin, *Dial.* 13. 24. 87. 114. 118, etc.

2. 3 *M.* 17 : Si inglorius, si ignobilis, si inhonorabilis, meus erit Christus : talis enim habitu et aspectu annuntiabatur.

3. *J.* 10; 3 *M.* 18. — Comparer saint Justin, *Dial.* 94 sq.

53, 9; Ps. 34, 12; 68, 5). Et les mêmes prophètes ont annoncé distinctement plusieurs circonstances de sa passion : le crucifiement (Ps. 21, 17), le fiel et le vinaigre (Ps. 68, 22), le tirage au sort des vêtements (Ps. 21, 19). Le Christ a tout souffert pour accomplir les prophéties (Mat. 27, 35)[1].

Mais le mystère de la croix est si étonnant, et si scandaleux pour la raison humaine, que Dieu a voulu l'esquisser d'avance en de multiples figures[2], qui en facilitent l'intelligence, mais ne dispensent pas de recourir à la grâce divine. C'est Isaac, victime de son père, portant lui-même le bois de son sacrifice. C'est Joseph persécuté, vendu par ses frères. C'est la race de Joseph bénie par Moïse sous l'image d'un taureau (Deut. 33, 17) : les deux cornes de l'animal figurent les deux bras de la croix, et déjà dans la bénédiction de Jacob le Christ était représenté par un taureau (Gen. 49, 6, Septante). C'est Moïse, priant les bras étendus pendant que Josué combat Amalec. C'est le serpent d'airain, guérissant la morsure des aspics. C'est Dieu qui règne, élevé sur le bois (Ps. 95, 10)[3]. C'est cet enfant qui porte sur l'épaule le signe de sa royauté (Is. 9, 6). C'est ce bois de malheur que des envieux veulent jeter dans le pain du juste[4]. (Jer. 11, 19). Au reste, le seul psaume 21e renferme

---

1. Tertullien ajoute de nouveaux traits, 4 *M.* 40-42 : les 30 deniers de Judas, d'après Mat. 27, 9 (Jer. 32, 7 sq. 25; Zach. 11, 12 sq), le Christ empourpré de son sang (Is. 63, 1 sq., cf. Gen. 49, 11), le baiser du traître (Is. 29, 13), le Fils de l'homme venant à la droite de Dieu (Dan. 7, 13 et Ps. 109, 1), sa mise en jugement (Is. 3, 13. 14), la conjuration des puissances de ce monde : Romains avec Pilate, peuples, tribus d'Israël, rois en la personne d'Hérode, princes en la personne des prêtres (Ps. 2), la captivité du Christ (Os. 10, 6), l'abandon d'Israël (Ez. 11, 23; Is. 1, 8), le dernier cri du Christ en croix (Ps. 30, 6).

2. Comparer saint Justin, *Dial.* 86. 90. 91.

3. *J.* 10; 3 *M.* 19. — Sur cette leçon, que Tertullien a pu emprunter à Justin (*Dial.* 73), voir inf. ch. V, p. 236.

4. Nouveaux traits dispersés dans les chapitres suivants : *J.* 11 : Le signe *Tau*, marquant au front ceux qu'épargne la vengeance divine (Ez. 9, 4 sq); *J.* 13 : l'arbre de vie, dont le fruit réjouit la terre désolée (Ps. 66, 7; Joël 2, 22); la verge de Moïse, qui rend douce l'eau amère (Ex. 15, 23-25); le bois qu'Elisée fait jeter dans le Jourdain, et qui ramène du fond de l'eau le fer des bûcherons (4 Reg. 6, 4-7). — Ce qui concerne le signe *Tau* ne se trouve pas dans les parties conservées de saint Justin. — Comparer *Ep. de Barnabé*, 12.

toute la passion [1] : le Christ y implore, pour sa détresse, l'assistance de son Père, et déjà il entonne l'hymne de son triomphe. On y trouve les blessures des pieds et des mains, on y trouve l'angoisse de la mort. Cette description ne convient à aucun autre descendant de David.

Peut-être les Juifs — telle est la dureté de leur cœur — ne feront-ils que rire de ces figures. Qu'ils écoutent donc une histoire véridique. Elle fut écrite d'avance par Isaïe (53) [2]. Celui dont le prophète raconte les douleurs est le même dont il a salué plus haut la naissance. A ce récit de la passion, il ne manque rien : ni la mort [3], ni la sépulture (Is. 57, 2) ni la résurrection. Le deuil de la nature à la mort du Christ avait été prédit par Amos (8, 9. 10). Et Moïse, en prescrivant de par Dieu l'immolation de l'agneau pascal, avait ajouté : c'est la Pâque du Seigneur. Cette parole était une prophétie de la passion. Au premier jour des azymes, le Christ a été immolé : désormais Israël ne peut plus attendre que la captivité et la dispersion prédites par l'Esprit-Saint.

6° *Prophéties concernant la résurrection du Christ :* Ps. 21, fin; Is. 57, 2 (Sept.); Ps. 109, 1; 71.

Sur ce miracle fondamental du christianisme, le traité *adv. Judaeos* [4] relève seulement la fin triomphante du psaume 21 [5] et deux allusions d'Isaïe (57, 2 Septante; 53, 12). La sépulture du Christ est cachée. Pour avoir livré son âme à la mort, il héritera de bien des âmes et partagera d'abondantes dépouilles. L'Antimarcion apporte d'autres détails [6] : visite matinale des saintes femmes au tombeau (Os. 5, 15; 6, 1 sq); apparition des anges (Is. 27, 11); mission des apôtres (Ps. 18, 5). Tertullien s'attache surtout à montrer le Christ ressuscité rappelant les prophéties de la Passion (Luc. 24, 25) et projetant sur leurs oracles méconnus la lumière de sa propre histoire. David avait prédit la résur-

1. Saint Justin avait longuement commenté ce psaume, *Dial.* 98-106.
2. Comparer saint Justin, *Dial.* 111.
3. Ajouter, d'après *J.* 13, la mort en croix. Is. 65, 2 : Expandi manus meas tota die ad populum contumacem et contradicentem mihi.
4. *J.* 10; cf. 3 *M.* 19.
5. Voir saint Justin, *Dial.* 106.
6. 4 *M.* 43.

rection du Christ et son règne éternel, en deux psaumes (Ps. 109, 1; 71)[1]. Mais les Juifs appliquent le premier de ces psaumes à Ezéchias, le second à Salomon. A la suite de saint Justin[2], Tertullien montre que ni l'histoire d'Ezéchias ni celle de Salomon ne justifie de si magnifiques promesses, et il restitue aux textes leur sens messianique.

7° *Prophéties concernant la vocation des Gentils et la réprobation des Juifs.* Ez. 8, 12-18; 9, 1-6; Deut. 28, 64-66; Ps. 2, 7. 8; Is. 42, 6.7; Dan. 9, 26.

Désormais point de salut sauf par la passion du Christ[3]. Il faut porter au front ce *Tau* mystérieux, objet d'une vision d'Ezéchiel (Ez. 8, 12-18; 9, 1-6). Les Juifs éprouvent les effets de la menace proférée par Moïse (Deut. 28, 64-66) : la venue du Christ a mis le sceau à la vision et à la prophétie[4]. Cependant toutes les nations, émergeant du gouffre de l'erreur[5] se convertissent au Dieu créateur et à son Christ. Voici venir ce règne universel promis à ce Christ par Dieu (Ps. 2, 7. 8). Cette promesse, qui ne convient pas à David, souverain de la seule Judée, s'accomplit en celui que l'Écriture désigne comme l'illuminateur du monde entier (Is. 42, 6. 7)[6]. Aveugles à sa lumière[7], les enfants d'Israël le seront-ils aussi à leur propre réprobation? Désormais sans onction royale, sans temple (Dan. 9, 26), continueront-ils à déserter le Seigneur, source d'eau vive, pour se creuser des citernes d'où l'eau fuit, c'est-à-dire pour fréquenter ces synagogues de la dispersion, où l'Esprit-Saint ne réside plus? Aujourd'hui les nations ont rejeté leurs idoles, selon le mot du

1. 5 *M.* 9.
2. *Dial.* 33. 34. 64. 83.
3. *J.* 11; 3 *M.* 20.
4. *J.* 11. Quoniam impleta est prophetia per adventum ejus, i.e. per nativitatem... et per passionem..., propterea et Daniel signari visionem et propheten dicebat, quoniam Christus est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quæ retro erant de eo nuntiata; post enim adventum ejus et passionem ipsius, jam non visio neque prophetes. Unde firmissime dicit adventum ejus signare visum et prophetiam.
5. *J.* 12; 3 *M.* 21. 22.
6. 3 *M.* 21. Tertullien écarte l'interprétation juive qui appliquait ces textes (Is. 54, 15; 42, 4 etc.) aux prosélytes de la loi mosaïque, v. Justin. *Dial.* 122.
7. *J.* 13; 3 *M.* 23.

prophète (Is. 2, 20). Dieu a reporté sur elles la grâce que Jérusalem a perdue (Is. 3, 1-3; 5, 6). Israël a enseigné aux nations à blasphémer le Christ (Is. 52, 5); mais sa terre est désolée, ses villes réduites en cendres : terrible châtiment dont le menaçait l'Écriture (Is. 1 passim) et qu'appelait déjà sur lui le Christ des prophéties (Ps. 58, 12; Is. 50, 11). Tant de signes devraient lui ouvrir les yeux. Comment peut-il continuer d'attendre le Christ, en présence d'un ordre de choses qui ne convient plus à son avènement?

8° *Conclusion contre les Juifs.*

A la fin de son réquisitoire contre les Juifs, Tertullien ramène[1] le point sur lequel ils s'obstinent à fermer les yeux. L'Écriture présente une double série de textes, répondant à un double avènement du Christ[2], dans l'ignominie d'abord, puis dans la gloire. La première série comprend toutes les prophéties de la passion; il y a lieu de signaler particulièrement Is. 53; 8, 14; Ps. 8, 6; 21, 7. Dans la seconde série, on voit poindre la gloire éternelle du Christ, prix de ses abaissements volontaires : la pierre réprouvée par les bâtisseurs est relevée par la main du divin architecte et devient une pierre d'angle (Is. 28, 16[3]; Ps. 117, 22); la roche roulant au flanc de la montagne brise la statue royale (Dan. 2, 34 sq); le Fils de l'homme apparaît sur les nuées comme un roi (Dan. 7, 13. 14); tout cède à ses conquêtes (Ps. 44, 3-5); son Père a mis toutes choses sous ses pieds (Ps. 8, 6-8, cf. Hebr. 2, 7); ceux qui l'ont percé le reconnaissent et se frappent la poitrine (Zach. 12, 10; cf. Joan. 19, 37); il a quitté ses haillons sordides et reçu un vêtement de gloire (Zach. 3, 3-5); il règne en possession d'un sacerdoce éternel (Ps. 109, 4; cf. Hebr. 5, 6). Tertullien esquisse un parallèle entre ces deux états du Christ et les deux boucs du Lévitique (16, 5 sq)[4] : bouc émissaire, portant la malédiction du péché, bouc immolé, figurant la résurrection spirituelle. Une fois encore il interpelle les Juifs. Vous ne pouvez nier, dit-il, ni le fait de ce mouvement universel des nations vers Dieu, ni la

---

1. *J.* 14; cf. 3 *M.* 7.
2. Saint Justin, *Dial.* 31; 1 *Ap.* 52.
3. Sur la pierre, figure du Christ, voir c. V, § 3, p. 251.
4. Saint Justin, *Dial.* 111.

réalité de la prophétie. Au besoin David vous fermerait la bouche (Ps. 2, 7. 8). Or cette prophétie ne saurait viser le règne de Salomon, restreint au territoire de la Judée et à la durée d'une vie d'homme; elle s'applique au Christ seul, qui a reçu les nations en héritage. Cessez donc d'attendre celui qui est déjà venu.

Cette revue des prophéties messianiques a fait passer sous nos yeux des développements de valeur très inégale : à côté d'interprétations parfaitement fondées, il s'en rencontre de douteuses, parfois de fausses et de puériles. Sans essayer un triage qui serait long et compliqué [1], notons que la pensée de Tertullien est dans l'ensemble très conforme à celle de saint Justin : les rapprochements que nous avons faits, et qu'il serait facile de multiplier, attestent l'étroite parenté des deux œuvres. Le traité *adv. Judaeos* n'est pas même exempt des marches et contremarches qui compliquent le dialogue avec Tryphon : sous une forme plus dense et avec plus de choix, il reflète une même tradition exégétique.

III. MIRACLES ÉVANGÉLIQUES

L'argument des miracles évangéliques, bien que diffus dans toute l'œuvre de Tertullien, n'apparaît qu'au second plan. Les premiers apologistes avaient observé la même tactique; et il n'est pas impossible d'en découvrir les raisons.

Dans les écrits d'édification ou de controverse chrétienne, il n'y avait pas lieu d'établir la divinité de Jésus-Christ : les fidèles connaissaient l'Évangile et pouvaient le relire; les hérétiques, pour la plupart, ne s'attaquaient pas à ce dogme. Écrivant le *de baptismo* surtout pour l'instruction des catéchumènes, Tertullien touche en passant au miracle de Bethsaïda [2] : mais c'est pour expliquer la vertu sanctifiante de l'eau baptismale par un rapprochement avec la piscine probatique. Argumentant contre Marcion, il fait remarquer comment dans l'Évangile tout se tient, et comment les fragments de preuves

1. On trouvera quelques exemples au c. V, § 3.
2. *B.* 5.

s'éclairent l'un l'autre [1]. L'aveugle de Jéricho a salué Jésus fils de David (Luc. 18, 38), et Jésus, après avoir guéri cet homme, passe outre. A quelque temps de là, Jésus demande aux scribes : « Ne dit-on pas que le Christ doit être fils de David? Or David dit en un psaume (Ps. 109, 1) : le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que je mette vos ennemis sous vos pieds. David appelle le Christ son Seigneur : comment donc est-il son fils? (Luc. 20, 41. 42). » C'était inviter ses auditeurs à réfléchir sur sa personne et sa mission. Le miracle avait décelé en lui quelque chose de surhumain; l'Écriture montrait dans le Messie plus qu'un homme : l'identification devait se présenter d'elle-même à un esprit droit. Les deux scènes évangéliques s'éclairent l'une l'autre, et ensemble prouvent contre Marcion que Jésus est bien le Christ des prophètes.

Les Juifs devaient avoir l'esprit ouvert surtout aux oracles messianiques, et Tertullien en use contre eux comme d'un argument *ad hominem*. Ce n'est pas qu'à l'occasion il ne recoure à l'Évangile : le souvenir des miracles de Jésus, que leurs pères n'avaient pu nier, restait attaché au flanc des Juifs comme un fer aigu, qu'il ne se fait pas faute de retourner dans la plaie. Ces miracles, dit-il, qu'Isaïe avait prédits (Is. 35,5), que le Christ a opérés, vous en doutiez si peu que vous lui reprochiez de les faire le jour du sabbat : et pour cela vous vouliez le lapider [2]. — Mais la controverse juive n'est qu'une faible part de son œuvre.

Restent les écrits apologétiques destinés aux païens. Sans accepter la contradiction d'adversaires qui n'ont pas lu l'Évangile, Tertullien maintient avec une vigueur inflexible ce témoignage du miracle, qu'aucune négation ne saurait infirmer. Les miracles du Christ sont évidents, nombreux, entourés des garanties les plus irrécusables [3]. On l'a vu chasser d'un mot les

---

1. 4 *M.* 38.
2. *Jud.* 9, fin.
3. Tertullien mentionne à deux reprises (*Apol.* 5 et 21) un rapport officiel adressé à Tibère par Ponce Pilate sur la vie, la mort et les miracles du Christ. La seconde fois il ajoute que Pilate était chrétien de conviction lorsqu'il écrivit ce rapport : *Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse*

démons, rendre la vue aux aveugles, la santé aux lépreux, le mouvement aux paralytiques, la vie aux morts, commander même aux éléments, apaiser les tempêtes, marcher sur les flots, montrer par tant de signes qu'il est le Verbe éternel de Dieu [1]. Il y avait assurément, dans cette tranquille affirmation, de quoi frapper les païens et inviter à la réflexion les hommes de bonne foi.

Mais si les miracles du Christ sont incontestables, était-il aussi évident que Dieu même en fût l'auteur? Ne lit-on pas dans l'Écriture qu'il doit surgir de faux Christs, investis d'un pouvoir extraordinaire [2]? et comment distinguer des prestiges de ces imposteurs les œuvres authentiques de Dieu? Quelqu'un s'avisera peut-être, pour établir le caractère transcendant des miracles du Christ, de revendiquer pour eux le bénéfice de la priorité. Mauvaise raison, dit Tertullien. Veut-on que le Christ se distingue entre les thaumaturges par droit de premier occupant, comme ceux qui se hâtent d'arriver aux bains pour prendre les places? Non, il y a mieux à dire pour rehausser les miracles évangéliques. Leur meilleure garantie

---

jam pro sua conscientia christianus, Caesari tum Tiberio nuntiavit. Qu'un tel document ait existé, on n'a pas le droit de le nier a priori; mais il n'a laissé dans l'histoire qu'une trace douteuse. Nous possédons une prétendue lettre de Pilate à Claude — et non à Tibère — (texte grec dans Tischendorf, *Acta apostol. apocrypha,* p. 16, ou dans Lipsius, *Acta apostol. apocrypha*, I, p. 196; texte latin dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 413). Cette pièce répond exactement — trop exactement — aux indications de Tertullien, et son caractère apocryphe ne fait aucun doute. Elle a dû être composée, au quatrième ou au cinquième siècle, à l'aide du c. 21 de l'Apologétique, dont elle suit presque tous les développements. Selon une supposition vraisemblable (voir Harnack, *Chronologie der A. C. L.* t. I (1897), p. 608), le texte grec nous aurait conservé, à quelques mots près, un lambeau de la version grecque de l'Apologétique, signalée par Eusèbe (*H. E.* 2, 2, 4 et passim). Le texte latin n'est qu'une traduction. Eusèbe avoue que la tradition ecclésiastique ne lui a rien appris sur des actes authentiques de Pilate. Saint Justin en parle à trois reprises (1 *Apol.* 32. 38. 48). L'accord de ces témoignages avec celui de Tertullien donne à penser qu'ici, comme si souvent ailleurs, Justin est la source unique de Tertullien. Du moins est-il sûr que ni l'un ni l'autre apologiste ne cite le texte des *Acta Pilati :* on ne peut donc affirmer qu'ils les aient lus. — Voir F. C. Conybeare, *Acta Pilati,* dans *Studia biblica* 4, 3 (Oxford, 1896), p. 59 sq.

1. *Ap.* 21.
2. 3 *M.* 3; 4 *M.* 39.

est leur conformité avec les miracles de l'A. T. Dieu avait préludé, par ses prophètes, aux œuvres merveilleuses de son Christ; les manifestations de la puissance divine forment les anneaux d'une même chaîne, et l'accord des deux Testaments prouve mieux que tout le reste que Jésus est bien le Christ prédit par les prophètes; et ici nous touchons au caractère le plus original de l'argument du miracle, tel que le présente Tertullien : il ne veut pas qu'on l'isole de la prophétie, les deux Testaments devant se servir mutuellement de commentaire.

Entre les miracles évangéliques, une place hors ligne appartient à la résurrection du Christ [1]. Jésus y avait d'ailleurs préludé par d'autres résurrections; mais celle-ci prime évidemment. A ce fait fondamental du christianisme, il ne manque rien : ni une préface prophétique [2], ni la prédiction plus explicite et réitérée du Christ lui-même, ni une constatation éclatante. Les anges l'ont annoncée aux saintes femmes; Jésus en personne se montre aux disciples d'Emmaüs, il leur reproche leur lenteur à croire en la parole des prophètes et en sa propre parole. Il se fait voir et toucher des plus incrédules, il leur fait observer qu'un esprit n'a point, comme lui, une chair et des os [3] (Luc. 24, 39), il mange avec eux. La résurrection corporelle du Christ ne pouvait être prouvée par des arguments plus décisifs : Tertullien clôt par cette constatation la lutte qu'il vient de soutenir, l'Évangile en main, contre le docétisme de Marcion.

IV. VIE DE L'ÉGLISE.

Les annales de l'Église offraient à l'apologiste deux séries de faits, qui lui servent à établir la divinité de Jésus-Christ :

---

1. 4 *M.* 43; *c. C.* 5.
2. Voir ci-dessus, p. 5 sq.
3. Marcion n'avait pas osé retrancher de l'Évangile un texte si important. Mais par une exégèse tortueuse il lui faisait dire le contraire de ce qu'il veut dire en réalité. Au lieu d'entendre : *Spiritus ossa non habet, sicut me videtis* (*habentem*), il entend : *Spiritus ossa non habet, sicut me videtis* (*non habentem ossa, sicut et spiritus*).

d'une part l'hommage rendu par les démons à cette divinité, d'autre part le spectacle de la vertu chrétienne.

L'empire exercé par les chrétiens sur les démons se manifestait dans la délivrance des énergumènes. Tertullien en parle comme d'une chose bien connue [1] et, identifiant les démons aux dieux du paganisme, fait ressortir l'importance de ce témoignage arraché à l'impuissance et à la haine. Amenez, dit-il aux païens, devant vos tribunaux l'un de ces hommes qu'agite un démon; à la sommation du premier chrétien venu, le démon se trahira. Amenez maintenant quelqu'un de ceux qu'anime l'un de vos dieux : l'esprit n'osera mentir au chrétien, il confessera qu'il est un démon. De qui nous vient ce pouvoir? Du Christ, dont le seul nom fait trembler les démons. Voilà pourquoi vous les voyez sortir furieux, gémissants, des corps qu'ils possédaient. Vous qui croyez à leurs mensonges, croyez à l'aveu qu'ils font de leur impuissance devant le Christ. Car nul ne ment pour sa propre honte. Déjà ces témoignages de vos dieux ont fait plus d'un chrétien; ils accréditent nos livres sacrés, ils affermissent l'espérance qui s'y fonde. Ces dieux, à qui vous prodiguez les offrandes et même le sang chrétien, attachent trop de prix à vos dons et à vos hommages pour s'en priver volontiers, et s'exposer à être quelque jour exorcisés par vous; mais devant la sommation d'un chrétien, qui veut vous prouver la vérité, il ne leur est pas permis de mentir.

En présentant la vertu morale du christianisme comme une présomption en faveur de sa divinité [2], Tertullien avait conscience de heurter des préjugés violents. Non seulement on reprochait aux chrétiens le mystère de leur vie retirée, leur éloignement des affaires publiques, mais des accusations monstrueuses avaient cours sur leurs assemblées : à en croire certains païens, l'infanticide, l'anthropophagie, l'inceste étaient des rites ordinaires de la liturgie chrétienne. L'apologiste

---

1. *Ap.* 23 sq; 46; *Praescr.* 40; *Scorp.* 2. 4; 5 *M.* 11. — Sur la critique de ce témoignage des démons, on peut lire : *The literature of the second century : Short studies in christian evidences* (London, 1891); lecture 4 : *The miraculous in early christian literature,* by the Rev. J. H. Bernard, p. 150 sq.

2. *Ap.* 7.

relève ces imputations, et relance l'injure à la face des calomniateurs. On nous accuse, dit-il; et sur quelles preuves? Depuis si longtemps qu'on nous épie, qu'on nous assiège, qu'on nous trahit, qui donc a jamais surpris ces assemblées ténébreuses, dévoilé ces festins de cyclopes et de sirènes? Personne. On nous juge sur des *on dit*. Les *on dit* ne prouvent rien. Cependant quelle idée vous faites-vous [1] de ces pères et de ces mères, qui livreraient leurs enfants au fer du sacrificateur? Ces choses-là répugnent à la nature [2]. Je me trompe [3] : on les rencontre chez vous. Pendant longtemps l'Afrique a immolé des enfants à Saturne : offrande bien digne d'un dieu qui, dit-on, dévora sa propre progéniture. Le Mercure de Gaule et l'Artémis de Tauride réclamaient des victimes humaines. Que dis-je? Rome elle-même n'a pas encore renoncé à ce genre de sacrifices, et le sang d'un bestiaire coule régulièrement aux féries latines. Vous avez dressé des autels à tous les vices, et votre Jupiter donne l'exemple de l'inceste. Voilà ce qui se passe chez vous, et vous attaquez les chrétiens!

Non seulement les mœurs connues des chrétiens protestent contre les accusations dont ils sont l'objet, mais elles établissent entre eux et la société païenne une différence profonde, tellement profonde qu'on ne peut l'expliquer sans l'intervention d'un principe surhumain. Telle est la thèse dont Tertullien poursuit la démonstration en mainte page des livres *Ad nationes* et de l'Apologétique.

De tout temps, dit-il, la vérité fut persécutée sur terre [4]. La condamnation de Socrate n'eut pas d'autre cause : ce philosophe, que l'oracle pythique proclamait le plus sage des hommes, eut le courage de nier les dieux païens : voilà tout

1. *Ap.* 8.

2. Dans le dialogue de saint Justin (10), Tryphon déclare de lui-même ne pas croire à ces calomnies absurdes : περὶ δὲ ὧν οἱ πολλοὶ λέγουσιν, οὐ πιστεῦσαι ἄξιον· πόρρω γὰρ κεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως. — Voir *Dict. arch.*, article : *Accusations contre les chrétiens* (Dom Leclercq).

3. *Ap.* 9. — Autre allusion à ces faits, *Scorp.* 7. Cf. Justin, 2 *Apol.* 12; Tatien, *Disc. aux Grecs*, 29; Théophile *Ad Autolyc.* 3, 15. Voir Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. fr. t. 12, p. 356.

4. 1 *N.* 4. — Ce principe reparaît dans l'Apologétique (7), appliqué au christianisme : Cum odio sui coepit veritas. Simul atque apparuit, inimica est.

le secret de la haine qu'il suscita, et qui ne fut satisfaite que par sa mort. Ce qu'on lui reprochait comme un crime, n'était pourtant que sagesse. Ainsi les chrétiens sont-ils poursuivis d'une haine humainement inexplicable. On entend dire : le brave homme! mais il est chrétien. Ou encore : qu'il est sage! mais le voilà chrétien. Ainsi on loue ce qu'on voit, on condamne ce qu'on ignore; et nul ne songe à se demander si ces qualités, auxquelles on rend hommage, n'auraient pas précisément leur source dans le christianisme; et l'on ne réfléchit pas au mystère de tant de conversions merveilleuses. Des natures légères, basses, perverses, s'amendent subitement : on s'en étonne, et c'est tout. Parfois, plutôt que de rendre justice à la foi des chrétiens, on entre en lutte avec son propre intérêt. Tel mari veillait sur sa femme avec un soin jaloux : il ne la sut pas plutôt gagnée à l'Évangile, qu'il lui permit tout, aimant mieux voir à son foyer une femme perdue qu'une chrétienne. Tel père, dont le fils était devenu irréprochable en se faisant chrétien, le déshérita pour ce fait. Tel maître avait un esclave d'ailleurs indispensable : il le mit aux fers. On poursuit la profession de christianisme comme un crime. Et pourtant, à y bien regarder, que comporte-t-elle, sinon des vertus? Un chrétien possède cette première sagesse qui empêche d'adorer les œuvres frivoles des hommes. Il possède la probité, qui respecte le bien d'autrui. Il possède la chasteté, qui veille même sur ses yeux. Il possède la charité, qui se penche sur toutes les misères. Il possède la sincérité, par laquelle parfois il se compromet. Il possède la liberté pour laquelle il sait mourir. Voulez-vous distinguer les chrétiens? Vous les reconnaîtrez à ces signes.

Est-ce à dire que parmi eux il ne se rencontre jamais de coupables? [1]. Assurément non. Mais d'abord les coupables ne sont ni l'universalité ni même le grand nombre. Or la tache d'un membre ne souille pas le corps entier, pas plus qu'une légère nuée n'obscurcit tout le ciel. De plus, ceux qui se laissent aller au vice mentent à leur profession, et sont d'autant moins chrétiens. Vous-mêmes en jugez ainsi, quand vous dites :

1. I *N*. 5.

D'où vient qu'un tel est voleur, si les chrétiens sont honnêtes? D'où vient qu'un tel est dur, si les chrétiens sont compatissants? Tant s'en faut que le nom de chrétien soit une présomption de crime. De même, parmi ceux qui se font appeler philosophes, en trouve-t-on qui déshonorent la philosophie : ceux-là ne sont pas de vrais philosophes. Ainsi plusieurs portent le nom de chrétiens qui ne vivent pas en chrétiens : ceux-là, nous les renions, nous les rejetons de notre société, nous vous les rendons. Allez dans les prisons [1], interrogez les dossiers criminels : parmi tant d'assassins, de voleurs, de débauchés, combien en trouverez-vous qui soient en même temps signalés comme chrétiens? Pas un seul. Ceux qu'on emprisonne pour cause de christianisme sont exempts des crimes de droit commun. Ils sont chrétiens, et rien autre chose; ou, s'ils sont quelque chose de plus, ils ont cessé d'être chrétiens. Cette innocence de mœurs [2], qui nous distingue, prend sa source dans la crainte de Dieu. Instruits par ce maître parfait, vivant sous son regard infiniment clairvoyant, nous gardons fidèlement sa loi, non pas à la façon de ceux qui tremblent sous un maître humain et sujet à faillir; car tant vaut la sagesse qui prescrit, tant vaut l'autorité qui exige. La loi chrétienne a une plénitude qui n'appartient à aucune autre loi. Elle ne dit pas seulement : Vous ne tuerez point, mais : vous ne vous mettrez pas en colère. Elle ne défend pas seulement l'adultère, mais jusqu'à un regard passionné ; elle ne règle pas seulement les actes, mais les paroles; elle ne proscrit pas seulement l'injustice, mais encore la vengeance. D'ailleurs cette loi se fait d'autant mieux obéir qu'elle parle d'un Juge à qui rien n'échappe et d'une sanction éternelle. La crainte de Dieu est plus efficace que celle du proconsul.

Le premier précepte de la loi chrétienne [3], c'est l'amour de tous les hommes sans exception; amour désintéressé, qui attend de Dieu seul sa récompense; amour vrai, qui défend de vouloir le mal, de le faire, de le dire, même de le penser. Cet

---

1. *Ap.* 44.
2. *Ib.* 45.
3. *Ib.* 36.

amour, qui s'étend à tous, est en même temps le lien de la société chrétienne. Tertullien se voit amené à décrire les assemblées des fidèles : dévoiler la vie de l'Église était le seul moyen de réduire au silence la calomnie.

Nous formons, dit-il, un corps[1] par l'unité de religion, de discipline et d'espérance. Nous nous réunissons pour faire ensemble assaut de prières à Dieu[2]. Dieu aime cette violence. Nous prions en particulier pour les empereurs, pour leurs ministres, pour les puissances, pour le siècle présent, pour la paix, pour la durée du monde. Nous nous réunissons encore pour relire les Écritures divines, où nous puisons, selon les temps, des avertissements et des lumières; toujours cette parole sainte nourrit la foi, relève l'espérance, affermit la confiance, resserre la discipline en inculquant le précepte. Là encore se font les exhortations, les corrections; là se prononcent les censures au nom de Dieu. On y juge gravement, se sentant sous le regard de Dieu; et c'est une redoutable présomption du jugement futur que l'exclusion de la prière commune, des réunions et de toute participation aux choses saintes. Des vieillards président; élevés à cet honneur, non par l'argent, mais par une vertu éprouvée, car les choses de Dieu ne s'achètent pas. Si nous avons une caisse, elle n'est point remplie par ce tribut de l'ambition, qui ferait de la religion un trafic. Chacun verse une modique offrande une fois le mois, ou encore lorsqu'il veut, mais uniquement s'il veut et s'il peut : on ne force personne, les contributions sont libres. Ces dépôts de la piété ne sont pas affectés à des beuveries ou à des bombances malséantes, mais à l'entretien et à la sépulture des indigents, à l'assistance des orphelins des deux sexes, des vieillards, des naufragés; enfin ceux qui sont détenus pour la foi aux mines, dans les îles ou dans les prisons, y sont nourris par la religion qu'ils ont confessée. Ces pratiques charitables ne sont pas le moindre grief de certaines gens contre nous. « Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment! » Le fait est qu'eux se haïssent. Et encore : « Voyez comme ils sont prêts à mourir

---

1. *Ap.* 39.
2. Comparer saint Justin, 1 *Ap.* 65 sq.

les uns pour les autres ! » Eux sont plus prêts à s'entr'égorger. Quant au nom de frères, dont nous nous appelons, s'ils y trouvent à redire, c'est, je pense, qu'entre eux tous les noms de parenté ne recouvrent que de feints sentiments. Nous n'en sommes pas moins vos frères aussi, de par la nature, notre commune mère ; mais en vous il n'y a pas grand'chose d'humain, car vous êtes de mauvais frères. A combien plus juste titre s'appellent-ils et sont-ils frères, ceux qui reconnaissent Dieu pour leur père commun, qui ont bu un même esprit sanctifiant, qui du sein d'une même ignorance ont ouvert les yeux aux rayons d'une même vérité !... Quoi donc ? serions-nous par hasard moins frères parce que nous partageons volontiers ? Le fait est qu'entre nous, tout est commun, excepté les femmes. Chez vous, c'est le contraire.

Tertullien raille sans pitié les complaisances de la morale antique, et les orgies de certaines fêtes païennes. Revenant aux assemblées des chrétiens : Nous avons, dit-il, des repas communs ; ils s'appellent d'un nom expressif, qui en grec veut dire amour (*agape*) [1]. Les pauvres en profitent. Il ne s'y passe rien de bas ni d'immodeste. Avant la table, on prie Dieu ; on mange selon sa faim, on boit autant qu'il convient à la vertu, sans dépasser la mesure, car on veut pouvoir adorer Dieu pendant la nuit ; on converse comme en présence de Dieu. Après l'ablution des mains, une fois les flambeaux allumés, chacun est invité à chanter des cantiques pris de la sainte Écriture, ou ceux qu'il a pu composer : là on voit bien s'il a trop bu. Le repas finit par une autre prière. On se sépare, non par troupes d'assassins, ni en bandes de coureurs ou de débauchés, mais comme on est venu, en toute modestie et pudeur, montrant qu'on sort non pas tant d'un repas que d'une école de vertu.

Les dernières pages de l'Apologétique insistent sur cette vertu morale du christianisme. Et voilà, conclut Tertullien [2], les hommes que vous persécutez, que vous livrez à tous les supplices. Sans doute nous aimons nos souffrances ; nous les

1. On reviendra sur la question de l'*agape*, c. VII, § 2 p. 309.
2. *Ap.* 50.

aimons comme le soldat aime la guerre, où il s'engage à contre-cœur parce qu'elle est pleine d'alarmes et de périls, mais où il ne laisse pas de se battre vaillamment et d'aimer la victoire, qui lui apporte gloire et butin. Vos tribunaux sont les champs de bataille où nous luttons pour la vérité; parfois mort s'ensuit : c'est notre victoire à nous; elle nous procure la gloire de plaire à Dieu et le butin de la vie éternelle. Vous immortalisez les Scévola et les Régulus qui ont souffert pour la patrie, mais les chrétiens ne sont pour vous que des insensés. Allez donc, dignes magistrats! immolez des chrétiens : la foule vous en saura gré. Tourmentez, torturez, condamnez, broyez : votre iniquité révèlera notre innocence, et c'est pourquoi Dieu vous laisse faire. Récemment, en livrant une chrétienne au déshonneur plutôt qu'à la dent des lions (*ad lenonem potius quam ad leonem*), vous avez reconnu que parmi nous la perte de la chasteté est réputée plus cruelle que tous les supplices et que la mort même. Cependant les raffinements de votre cruauté ne font que donner à notre religion un attrait de plus; quand votre main nous moissonne, nous nous multiplions : le sang chrétien est une semence [1]. Vos philosophes ont fait moins de disciples par leurs écrits que les chrétiens par leurs exemples. On vient à nous par curiosité; on s'attache à nous par conviction; on souhaite de souffrir, pour racheter d'un seul coup toute la grâce de Dieu et laver toutes ses fautes dans son sang : car le martyre efface tout. C'est pourquoi nous bénissons vos arrêts. Étrange contraste des choses divines et humaines : quand vous nous condamnez, Dieu nous absout.

Cette éloquente péroraison montre quelle séduction exerçaient sur les natures ardentes les vertus, la grandeur et les épreuves même du christianisme. Elle donne à l'argument moral présenté par Tertullien son suprême couronnement. Sans doute bien des cultes païens avaient fait des fanatiques; mais c'était assurément un spectacle nouveau que cette alliance des sentiments les plus délicats et les plus purs de l'âme hu-

---

1. *Semen est sanguis christianorum.* Tel est le texte exact de ce mot célèbre.

maine avec une pareille intrépidité devant la mort. Ainsi en jugea l'élite du paganisme, et elle subit l'ascendant de cette religion qui, tous les jours et dans tous les rangs de la société, faisait en si grand nombre des vierges et des martyrs. C'est là en effet l'argument populaire par excellence[1]. La passion, qui bouillonne comme une lave ardente dans cette page de Tertullien, fût-elle refroidie, le fait historique n'en resterait pas moins : beaucoup d'hommes et de femmes qui n'étaient pas instruits des prophéties juives, qui n'avaient pas lu l'Évangile, venaient au christianisme, subjugués par cette vertu ignorée du monde païen; ils embrassaient la foi contre tout intérêt humain, ils s'y livraient sans réserve, et, en dépit de tous les supplices, ils y persévéraient jusqu'à la mort. Le fait a son éloquence, et l'on ne saurait donner un meilleur commentaire au dernier argument de Tertullien.

V. CONCLUSION. — CARACTÈRE RATIONNEL DE LA FOI CHRÉTIENNE.

L'enquête à laquelle nous venons de procéder prouve avec évidence que, dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable[2]. Il n'est peut-être pas superflu de le faire observer, car on a parfois affirmé le contraire. Sous l'impression de certains paradoxes où se complaît sa verve hautaine, on a pu se persuader que, pour établir la vérité du christianisme, il tirait argument

---

1. Tertullien ne nous a pas laissé le récit de sa propre conversion au christianisme. Mais il y a tout lieu de croire que le spectacle de la vie chrétienne y contribua plus que les livres. Il constate quelque part que l'Écriture sainte n'est pas lue des païens. *Test.* 1 : Tanto abest ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi jam christianus. Les apologistes chrétiens ne laissaient pas de renvoyer à l'Écriture ceux qu'ils voulaient convaincre. (Déjà Aristide parlant à Antonin, *Ap.* 16). Mais leur propre histoire nous les montre ébranlés dans leur paganisme avant le jour où ils lurent les prophètes : tel saint Justin, désabusé de toute philosophie (*Dial. avec Tryphon*, début); tel Tatien, révolté par l'immoralité des cultes païens (*Disc. aux Grecs*, 29).

2. Voir à ce propos G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893) p. 20 sq.

des glorieuses bassesses de l'Évangile, et du scandale qui en résulte pour la raison, et l'on a présenté le *Credo quia absurdum* comme la dernière ressource de l'apologiste [1].

Après tout, l'argument, pour être violemment paradoxal, ne manquerait pas nécessairement son but. Et il est certain qu'on trouve en plusieurs passages de Tertullien, quelque chose de semblable. Tels hérétiques dénient au baptême d'eau le pouvoir de remettre les péchés : Tertullien leur reproche de méconnaître cette simplicité qui est le cachet propre des œuvres divines, et les invite à croire d'autant plus qu'ils comprennent moins [2]. A Marcion, que scandalisent les humiliations du Christ, il reproche d'ignorer cette folie divine qui triomphe de la sagesse humaine; il l'adjure de ne pas dérober à la foi ses hontes nécessaires [3]. Ce langage est assurément d'un homme qui traite de haut la raison; mais à parler exactement, on ne peut pas dire qu'il en ait fait usage pour établir la vérité du christianisme. Les textes que nous avons cités — et l'on en trouverait difficilement de plus forts — appartiennent tous à des ouvrages de controverse chrétienne. Tertullien s'adresse, non à des païens qui cherchent, mais à des hérétiques, c'est-à-dire

1. Ainsi M. C. Guignebert, *Tertullien; Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile* (Paris, 1901), p. 256. — Notons à ce propos que la formule : *Credo quia absurdum* ne se trouve pas dans Tertullien; mais on a l'équivalent *c. C.* 5 : *Prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile.* — Nous ne nous arrêterons pas à discuter le jugement de M. V. Courdaveaux dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. 23 (1891), p. 1-35. Dom Cabrol en a depuis longtemps fait justice (*Science catholique*, t. 5, 1891), et il est superflu d'insister.

2. *B.* 2 : Quid ergo? Nonne mirandum et lavacro dilui mortem? Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina, nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed quia credimus. Ceterum incredulitas miratur, non credit. — Rapprocher 2 *M.* 2 : Nos scimus stultum Dei sapientius hominibus et invalidum Dei validius hominibus (I Cor. 1, 25). Et ita Deus tunc maxime magnus cum homini pusillus et tunc maxime optimus cum homini non bonus et tunc maxime unus cum homini duo aut plures. — Et encore 2 *M.* 27; 4 *M.* 21; 5 *M.* 5; *R.* 3, fin.

3. *c. C.* 5 : Parce unicae spei totius orbis, qui destruis necessarium dedecus fidei. Quodcumque Deo indignum est, mihi expedit. Salvus sum si non confundar de Domino meo... Crucifixus est Dei Filius : non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius : prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit : certum est, quia impossibile est.

à des chrétiens convaincus de la divinité du Christ, mais portés à interpréter la révélation divine selon leur fantaisie, et il les rappelle à la règle de la foi qu'ils ont embrassée [1].

Cette observation est de la plus haute importance si l'on veut apprécier au vrai les procédés polémiques de Tertullien. Il se plaît à humilier les superbes qui manquent de déférence envers Dieu. Sans doute. N'oublions pas cependant que, même avec des hérétiques, le procédé est tout exceptionnel, que Tertullien aime à faire appel à la raison, qu'il refuse d'admettre une assertion nouvelle, si honorable qu'elle soit pour Dieu, à moins qu'elle ne se présente avec un cortège de témoignages et de preuves [2]. Lorsqu'au lieu de combattre avec les hérétiques, il discute avec les infidèles, le ton est tout différent. Sans doute on pourrait souhaiter plus d'adresse insinuante, moins de raideur et de provocations, plus d'égards pour les préjugés païens. Mais on ne retrouve plus ces audacieux défis qui veulent briser l'orgueil de secte. Tertullien met au contraire beaucoup de soin à s'emparer des vérités communes sur lesquelles l'accord est fait ou près de se faire entre la foi et le bon sens naturel. Nous en verrons plus d'un exemple, à commencer par l'unité du Dieu suprême [3]. Quand il doit proposer la donnée chrétienne à ceux qui l'ignorent, Tertullien ne s'entoure pas seulement de témoignages historiques, il recourt aux précautions oratoires, il atténue ce qu'une doctrine si nouvelle peut avoir d'offensant pour le sens humain, il insinue que, s'il faut à toute religion des postulata, ceux de la religion chrétienne ne sont pas les plus durs à admettre. Doit-il parler de l'Incarnation? Il ne craint pas d'évoquer le souvenir de l'anthropomorphisme païen [4].

---

1. En quoi il applique le principe général énoncé *Pr.* 9 : Quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti.

2. Ainsi *Prax.* 10 : Nihil Deo difficile. Quis hoc nesciat? Et impossibilia apud saeculum possibilia apud Deum quis ignoret? Et stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia... Plane nihil Deo difficile. Sed si tam abrupte in praesumptionibus nostris hac sententia utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit quia facere potuerit. Non autem, quia omnia potest facere, ideo quoque credendum est illum fecisse etiam quod non fecerit. Sed an fecerit requirendum.

3. Ch. II, § 1, p. 37 sq.

4. *Ap.* 21 : Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris. — Ce

Doit-il parler de la résurrection corporelle? Il s'autorise de ceux qui ont tant divagué sur la métempsycose[1]. On ne saurait exploiter plus audacieusement les préjugés de l'adversaire. Ce langage n'est pas d'un homme qui veut être cru sans raisons, et cru d'autant plus qu'il affirme des choses plus incroyables.

Avant de se donner au christianisme. Tertullien l'avait méconnu et raillé[2]; s'il s'était ensuite rendu, il prétendait bien ne l'avoir fait qu'à bon escient[3]. Il montre une confiance si intrépide dans les preuves qui l'ont vaincu qu'il ne craint pas de promettre la foi à quiconque voudra bien interroger l'Écriture en toute loyauté. Cette confiance, qui sans doute n'était pas la moindre puissance de l'apologiste, achève de donner son vrai caractère à la démonstration rationnelle que nous avons esquissée. Tertullien croit tellement à la force de la vérité chrétienne aidée par la grâce divine, qu'après avoir gravi la pente qui mène à la foi, il se porte garant du succès pour tous ceux qui s'y engageront après lui : *Qui audierit, inveniet Deum; qui etiam studuerit intellegere, cogetur et credere*[4].

---

procédé d'argumentation n'était pas nouveau : Tatien en disait autant aux Grecs (*Discours*, 21.) Voir encore saint Justin, 1 *Ap*. 54.

1. *R.*, passim. — Au reste, ce n'était là encore qu'un lieu commun de l'apologétique.

2. *Ap.* 18 : Haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus. Fiunt, non nascuntur Christiani.

3. Par ailleurs il insiste souvent sur le caractère éminemment rationnel des œuvres divines. *Paen.* 1 : Res Dei ratio, quia Deus omnium conditor nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intellegique voluit. — 1 *M.* 23 : Sicut naturalia, ita rationalia in Deo omnia. — *An.* 16 : Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore. — Mais les raisons de Dieu sont souvent mystérieuses : *R.* 3 : Ratio autem divina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis. — Neander, un Juif converti au protestantisme, commente excellemment ces paradoxes de la foi, que Tertullien avait appris de saint Paul. *Antignosticus* [2], p. 174 sq; 376 sq.

4. *Ap.* 18, fin.

CHAPITRE II

DIEU. — LA TRINITÉ.

I. EXISTENCE DE DIEU.

L'existence de Dieu[1] n'est pas une vérité abstruse, ni qui exige de longs raisonnements : Tertullien considère ce principe comme certain. De fait, s'il eut à combattre plusieurs sortes de polythéisme et plusieurs déformations de la pensée chrétienne, on ne voit pas qu'il ait rencontré sur son chemin un athée. Aussi ne se montre-t-il pas sévère quant au détail des preuves. D'ailleurs il présente une démonstration de Dieu singulièrement populaire et originale.

Avant tout, il s'empare[2] d'un aveu qui échappe au paganisme : la nécessité d'un Dieu suprême, source de toute divinité subalterne. Le syncrétisme religieux du deuxième siècle donnait à cet aveu le caractère d'un fait chaque jour plus actuel[3] : Tertullien s'en empare comme d'un hommage rendu par la raison à ce premier Être qui seul détient la divinité en propre — *manceps divinitatis* — ; et, après avoir fait ressortir les in-

---

1. Sur l'objet de ce chapitre, voir particulièrement : Johannes Stier, *Die Gottes und Logoslehre Tertullians* (Göttingen, 1899, in-8°).
2. *Ap.* 11.
3. Sur Isis, *deorum dearumque facies uniformis*, voir Apulée, *Métamorphoses*, 11, 2 sq. — Sur le dieu des Stoïciens, Diogène Laërce 7, 1, 147 : εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις. — Comparer Tertullien. *Ap.* 24-26. — Athénagore constatait déjà que toutes les croyances convergeaient invinciblement au monothéisme. (*Ambassade pour les chrétiens*, 7.)

cohérences du polythéisme[1], il s'élève à la conception du Dieu unique[2], honoré par les chrétiens. Ce Dieu a, par son Verbe créateur, tiré du néant ce monde, ornement de sa majesté. Invisible, incompréhensible, inestimable, son excellence même le dérobe à nos regards. Rien ne donne de lui une plus haute idée que notre impuissance à le concevoir tel qu'il est. Mais en même temps sa grandeur s'impose à l'esprit avec une évidence qui condamne les aveugles volontaires. Car il se révèle par ses œuvres qui nous enveloppent, qui nous portent, qui nous charment, qui nous terrifient. Il se révèle par le témoignage de l'âme elle-même. Quand l'âme émerge de cette prison du corps qui l'oppresse, de ces préjugés qui la captivent, de ces passions qui l'énervent, de cette idolâtrie qui la dégrade, de cette ivresse des sens et de l'esprit, et trouve un instant de lucidité, elle nomme Dieu, le seul vrai Dieu. Elle s'écrie : « Grand Dieu! Bon Dieu! Plaise à Dieu! » Elle atteste sa justice : « Dieu le voit! Je le recommande à Dieu! Dieu me le rendra! » Témoignage d'une âme naturellement chrétienne[3]. Elle crie spontanément vers Dieu, en cherchant du regard non le Capitole, mais le ciel, où Dieu réside et d'où elle descend.

En somme, Tertullien trouve la révélation de Dieu dans toute son œuvre, mais tout particulièrement au fond de l'âme humaine. L'âme qu'il interroge, ce n'est point l'âme façonnée par les exercices d'école : c'est l'âme telle qu'elle sortit des mains de Dieu, vierge de toute formation, telle qu'on peut espérer la retrouver encore seulement dans la rue et à l'atelier, l'âme populaire[4] : son témoignage présente un caractère de simplicité, de vulgarité, d'universalité qui garantit l'accent de la nature même et un écho de Dieu[5]. Or l'âme, venant de Dieu,

---

1. *Ap.* 12-16.
2. *Ib.* 17.
3. *Ib.* 17. — Cf. *Test. an.* 2; *An.* 41. — Comparer Minucius Felix, *Octavius*, 18, fin.
4. *Test.* 1. Non eam te advoco quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam.
5. *Test.* 5 : Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina.

connaît nécessairement Dieu comme l'auteur de son être [1]. Ce n'est point là, de la part de Tertullien, une assertion en l'air : elle reparaît plusieurs fois, et dans des ouvrages de caractères très différents [2]. Le monde est pour tout homme une révélation immédiate de Dieu, du vrai Dieu ; l'âme en est pour elle-même une révélation, et nul n'ignore ce premier Être : Tertullien pose le principe comme certain ; il le considère comme admis quand il parle aux persécuteurs. Nous honorons, dit-il, le Dieu unique, que vous tous connaissez naturellement, dont vous redoutez la foudre, dont vous appréciez les bienfaits [3]. Dans le discrédit général où était tombé le panthéon païen [4], il semble que ces appels au monothéisme instinctif ne soulevaient aucune protestation, et que la conscience populaire s'y reconnaissait.

Mais que valait l'argument? N'y a-t-il pas des réserves à faire sur la valeur du témoignage, et peut-on bien présenter la vérité chrétienne comme un simple postulat de la nature raisonnable? Question digne d'un sérieux examen.

Tout d'abord constatons que Tertullien n'a jamais prétendu trouver au fond de l'âme populaire le christianisme intégral ; lui-même dit expressément à cette âme, au début de son interrogatoire : tu n'es pas, que je sache, chrétienne ; car on devient chrétien, on ne naît pas tel [5]. Il ne s'agit donc que d'une certaine affinité avec le christianisme, antérieure à toute influence

1. *Test.* 2. Si... anima a Deo data est, sine dubio datorem suum novit.

2. 2 *N.* 8 : Deum ego existimo ubique notum, ubique praesentem. — *Paen.* 5 : Etiam ignorantes Dominum nulla exceptio tuetur ad poenam, quia Deum in aperto constitutum et vel ex ipsis caelestibus bonis comprehensibilem ignorari non licet. — 1. *M.* 9 : Si esset, notus fuisset. — Quem constat esse, ex hoc ipso constat quod nunquam fuerit ignotus. — *Ib.* 10 : A primordio rerum, conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc probatis ut Deus cognosceretur... — Animae enim a primordio conscientia Dei dos est ; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. — *Ib.* 18 : (Deum) verum natura jam intellegunt. — *R.* 3 : Quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut Deus noster penes omnes.

3. *Scorp.* 2 : Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis, ad cujus fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cujus beneficia gaudetis. — Cf. 1 *M.* 17.

4. Voir chez Mgr Freppel (t. 1, leçon 4, fin) les rapprochements avec Juvénal (*Sat.* 15) et Sénèque (*De superstitione*).

5. *Test.* 1 : Non es, quod sciam, christiana. Fieri enim, non nasci solet christiana. — Cf. *Ap.* 18 : Fiunt, non nascuntur christiani.

du dehors. Or dans ces limites, le principe invoqué est vrai et fécond. Rien de plus légitime que l'appel à la nature, que le Créateur a marquée de son empreinte; ces cris émus qui sortent des profondeurs de l'âme à certaines heures solennelles de recueillement peuvent passer pour une révélation authentique de son être primitif. Sur ce point donc l'apologiste triomphe. La revanche de la raison sur les fables qui avaient amusé ou terrorisé les âges précédents trouve dans sa profession de foi au vrai Dieu une expression juste et éloquente.

Seulement il montre un optimisme qui nuit à son argumentation. D'abord il exagère l'évidence de ces intuitions naturelles. De plus il en exagère la portée, en voulant reconnaître la nature là où l'éducation agit seule. Non content de découvrir au fond de l'âme populaire la croyance à l'existence de Dieu, il croit y découvrir la croyance au péché originel [1], à l'existence du démon[2], à la résurrection corporelle[3], et sur ce point fait valoir des observations puériles : si à propos d'un mort on se surprend à dire : « Il est parti et il va revenir », il est clair que cette façon de parler n'implique aucune croyance définie au dogme de la résurrection. Enfin, au premier doute qui surgit sur la valeur d'un aphorisme populaire, Tertullien s'empresse d'en appeler à la foi [4] : n'est-ce pas avouer qu'il manque d'un criterium interne pour distinguer la donnée authentique de la nature, des préjugés qui l'obscurcissent?

Ces réserves faites, il faut reconnaître l'heureux parti que Tertullien a tiré du témoignage de l'âme naturellement chrétienne pour établir l'existence de Dieu. Dieu, sa bonté, sa jus-

---

1. *Test.* 2 : Adicis : sed homo malus, sc. contraria propositione oblique et figuraliter exprobrans ideo malum hominem, quia a Deo bono abscesserit. — Neander, p. 85.

2. *Test.* 3.

3. *Ib.* 4.

4. *R.* 3 : Utar ego et sententia Platonis alicujus pronuntiantis : omnis anima immortalis. Utar et conscientia populi, contestantis Deum deorum. Utar et reliquis communibus sensibus, qui Deum judicem praedicant : Deus videt, et : Deo commendo. At cum aiunt : mortuum quod mortuum, et : vive dum vivis, et : post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa, tunc meminero et cor vulgi cinerem a Deo deputatum et ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam.

tice, voilà des objets que l'âme atteint [1] par une intuition naturelle, par une sorte de divination. Et pourquoi ne serait-elle pas douée de divination, puisqu'elle-même est dans l'homme un don divin? *mirum si a Deo data homini novit divinare* [2]? Ce mot, est sous la plume de Tertullien, une réminiscence stoïcienne [3]; nous le retrouverons ailleurs [4]. Dans la question présente on peut n'y voir que l'expression un peu forte d'une pensée au fond très juste [5].

II. UNITÉ DE DIEU.

L'unité de Dieu, méconnue en tant de manières, fut pour Tertullien le sujet de longues polémiques. Il combattit particulièrement le polythéisme païen, le dualisme matérialiste d'Hermogène, le dualisme scripturaire de Marcion et la gnose de Valentin.

1° Rappelons pour mémoire les faciles railleries dont il aime à cribler les dieux du paganisme, et qui remplissent tout le IIe livre *ad Nationes*. Ces dieux sont d'invention humaine [6]. Mais l'erreur se retranche derrière tant d'autorités! Il faut en venir aux mains, et, pour faire court, l'apologiste s'attache à Varron [7], qui a rangé les dieux en trois catégories : 1) dieux

---

1. *Test.*, 6.
2. *Test.*, 5.
3. L'illuminisme, stoïcien ou montaniste, se traduit parfois chez Tertullien par des assertions étranges. Il admet que la plupart des hommes, ou peu s'en faut, sont initiés à la connaissance de Dieu par des visions. *An.* 47 : Major paene vis hominum ex visionibus Deum discunt.
4. Voir c. III, § 2, p. 123. 128.
5. Sur la portée de ce témoignage rendu à Dieu par l'âme, et sur les harmonies du dogme chrétien avec la nature humaine, voir Mgr Freppel, t. I, 9e leçon, p. 178-183. — On a parfois présenté Tertullien comme un pur fidéiste, qui n'admettrait d'autre connaissance de Dieu que celle qu'on puise dans l'Écriture. (Ainsi Hauschild, *Ration. Psychologie und Erkenntniss Theorie Tertullians*. Frankfurt a. M. 1880, p. 2). Nous croyons avoir suffisamment prouvé la fausseté de ce point de vue.
6. 2 *N.* 1.
7. Voir R. Agahd, *M. Terentii Varronis antiquitatum rerum divinarum libri* I. 14. 15. 16, *Jahrb. f. Klass. Philologie*, 24 *Supplementband* (1898) p. 40 sq. — Mgr Freppel (t. I, leçon 5) esquisse un parallèle entre Tertullien et Cicéron adversaires du polythéisme (voir le *de natura deorum*).

de la nature, inventés par les philosophes; 2) dieux du mythe, créés par les poètes; 3) dieux des nations, adoptés par le peuple.

1) La philosophie n'a pas été heureuse[1] dans sa recherche de la divinité. Elle a puisé à bien des sources, même à celle des Écritures divines; mais ce qu'elle y avait trouvé, elle l'a corrompu; chaque philosophe a forgé des dieux selon sa fantaisie. Quelques-uns ont divinisé les éléments du monde[2], et tiré de là des générations de dieux. Idée absurde, soit qu'on dise avec Platon que le monde a été fait, soit qu'avec Épicure on pense qu'il s'est formé sans le concours de personne. Impossible d'admettre des dieux qui ne sont pas éternels, à plus forte raison des dieux qui vivent et qui meurent. Varron ne peut échapper à cette dernière conception, lui qui considère les astres comme des animaux parce qu'il ne trouve pas hors d'eux-mêmes le principe de leur mouvement. Il faut laisser cette rêverie aux Égyptiens, adorateurs d'animaux, et, avec Zénon, reconnaître que Dieu est distinct de la matière du monde[3].

D'autres se sont avisés d'adorer les éléments matériels à raison des services qu'ils rendent à l'humanité : le soleil parce qu'il éclaire le jour et mûrit les moissons, la lune parce qu'elle console nos nuits et guide les navigateurs, la terre parce qu'elle nous porte et nous nourrit, et ainsi du reste : ils s'arrêtent au phénomène au lieu de remonter à la cause. Pourtant celui qui entend jouer de la flûte en sait gré, non à l'instrument, mais à l'artiste; celui qui se sent blessé s'en prend, non à la lance, mais à celui qui a porté le coup : de même à travers les bienfaits de la nature il faut voir le moteur intelligent, à qui seul doit aller notre reconnaissance. La condition des astres montre assez qu'ils ne sont pas dieux[5] : Tertullien n'en veut

---

Cicéron avait, par politique, ménagé la religion d'État; l'apologiste chrétien n'épargne pas cette dernière idole.

1. 2 *N.* 2.
2. *Ib.* 3.
3. *Ib.* 4.
4. *Ib.* 5.
5. *Ib.* 6.

pour preuve que les éclipses dont ils souffrent. Au demeurant, ces erreurs de physiciens ne sont pas sans quelque grandeur : ils ont su du moins ne diviniser que des êtres puissants et doués d'empire sur la vie humaine.

2) Les dieux créés par la poésie [1] ne méritent pas une longue considération. Ces dieux sortent des rangs de l'humanité, qu'ils déshonoraient par leurs vices. Comment excuser pareil scandale? Platon, mieux avisé, expulsait les poètes de sa république. Vous qui gardez les poètes, vous devez croire à leurs fictions; et si vous y croyez, comment pouvez-vous honorer de tels dieux?

3) Reste l'innombrable armée des dieux populaires [2]. Chaque nation a les siens, et il faut renoncer à les nommer tous. L'Égypte est descendue jusqu'aux chats, jusqu'aux crocodiles, jusqu'à son Anubis [3]. L'honneur du panthéon égyptien est un homme, Sérapis — en qui Tertullien croit reconnaître le patriarche Joseph. Les seuls dieux romains ont été distribués par Varron [4] en trois catégories : *certi, incerti, electi.* Cette classification déplaît à Tertullien : il préfère distinguer *communes* et *proprii*. Les dieux communs sont les dieux de la nature et les dieux du mythe, dont il vient de parler. Parmi les dieux propres, on rencontre des héros divinisés, parfois d'assez tristes héros, comme Énée, comme Romulus; à ce pandémonium il ne manque pas même une prostituée [5], Larentina : voilà les dieux romains en bonne compagnie. Les autres sont d'humbles fonctionnaires ruraux ou domestiques [6], institués par l'imagination populaire : Sterculinus préposé aux engrais [7]; Faunus qui, dans le délire, rend des oracles; Sanctus le dieu hospi-

---

1. 2 *N.* 7.
2. *Ib.* 8.
3. Tertullien écrira plus tard, *Idol.* 4 : Omnia igitur colit humanus error, praeter ipsum omnium conditorem. — Il est ici question particulièrement du panthéon romain. D'ailleurs l'Afrique n'avait pas une moindre population de dieux. Voir Dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne* (Paris 1904) t. I, p. 107 sq.
4. *Ib.* 9.
5. *Ib.* 10.
6. *Ib.* 11.
7. *Ib.* 9.

talier; Consevius[1], Fluvionia, Vitumnus, Sentinus, Diespiter, Candelifera, Postverta, Prosa Carmens, divinités de la conception et de l'enfantement; Farinus et Locutius, dieux de la parole enfantine; Cunina, qui veille sur les berceaux; Levana, Runcina, Potina, Edula, Statina, Adeona, Abeona, Domiduca, qui président à divers actes de l'éducation physique; d'autres pour la vie morale : Mens, Volumnus, Voleta, Paventina, Venilia, Volupia, Praestitia, Peragenor, Consus; Juventa est la déesse des jeunes hommes; Fortuna Barbata celle des hommes faits; il y a les dieux du mariage : Mutunus, Tutunus, Pertunda, Subigus, Prema, etc... La verve de Tertullien est échauffée, et les brocards se pressent sous sa plume. L'évhémérisme surtout en fait les frais[2]. On sait qu'Évhémère[3], mythographe grec vivant vers l'an 300 avant Jésus-Christ, avait, dans son Histoire sacrée, considéré les dieux comme des hommes supérieurs, divinisés par la crainte ou l'admiration de leurs semblables. Tertullien, qui a recueilli, surtout dans Varron, des lambeaux de cette histoire, s'en sert pour bafouer sans merci les apothéoses païennes. Celle de Saturne peut servir de type. Saturne, selon la légende fils de Caelus et de Terra, mutile son père Caelus endormi, et règne à sa place. Devenu l'époux de sa sœur Ops, il dévore ses enfants mâles, jusqu'au jour où Ops réussit à le tromper, en lui présentant une pierre au lieu d'un fils nouveau-né. Ainsi Jupiter échappa-t-il à la mort; il devait à son tour détrôner son père. Tertullien n'ignore pas qu'il existe de cette légende une interprétation allégorique : Saturne, sous le nom grec de Κρόνος, ou plutôt de Χρόνος, est identifié au temps; Ops devient une déesse de la fécondité. Mais qu'est-ce que cela signifie? et qui empêchait d'honorer le temps comme tel? Le temps n'est pas un homme, et un homme n'est pas le temps. Saturne est un homme, il a

1. 2 N. 11.
2. *Ib.* 12. — *Ap.* 10.
3. Voir R. de Block, *Evhémère; son livre et sa doctrine* (thèse présentée à l'Université de Liège, 1876). — D'ailleurs Tertullien ne prononce pas le nom d'Evhémère, et ne reproduit que les traits généraux de sa doctrine. Voir la légende de Kronos, restituée d'après le mythographe grec, ap. de Block, p. 32-34.

vécu : Cassius Severus, Cornelius Nepos, Tacite, Diodore et autres archéologues en font foi. Tertullien sait même en quel temps il a vécu, et quelles contrées il habita : entre autres, l'Attique, finalement l'Italie, ou plutôt, comme on disait alors, l'Œnotrie, où il fut accueilli par Janus. Tant il est vrai que Saturne fut un homme, et rien de plus. On imagina l'hymen de Caelus et de Terra pour couvrir le mystère de sa naissance : Saturne venait on ne sait d'où, nul ne pouvait nommer les auteurs de ses jours. Quant à la date, elle est fixée à la dixième génération après le déluge par un témoignage antique et sacré : celui de la Sibylle [1]. Comme Saturne, Jupiter fut un homme, et ainsi des autres dieux.

Si encore on pouvait assigner un fondement à ces absurdes apothéoses ! [2] Quoi donc ? Y a-t-il au ciel un maître — *manceps divinitatis* — intéressé à s'entourer de créatures pour rehausser l'éclat de son règne ? Ou bien est-ce leur mérite personnel qui ouvrit le ciel à ces héros ? Ceux dont on connaît le mieux la vie font peu d'honneur à l'humanité. Hercule [3] a accompli moins d'exploits que Pompée ou Scipion ; il était d'ailleurs livré à tous les vices. Esculape fut un charlatan et un escroc ; Thésée un époux infidèle et ingrat. Des dieux, le paganisme en a mis partout [4] : au ciel, sur terre, dans toutes les situations de la vie, dans tous les emplois, jusque dans les mauvais lieux. Peut-être on vantera [5] ceux auxquels l'humanité doit d'utiles inventions. Mais ce qu'ils ont mis au jour existait avant eux, et il serait plus juste d'en savoir gré à l'auteur de la nature. Ou bien pourquoi pas diviniser Caton qui fit connaître à Rome le figuier d'Afrique, Pompée (ou Lucullus, *Ap.*, 11) qui apporta du Pont le cerisier, et tant d'artisans modernes qui surpassent les anciens ? Enfin peut-être on trouvera dans la puis-

---

1. Cf. *Oracles sibyllins*, 3, 108 sq.
   Καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ μερόπων ἀνθρώπων
   ἐξ οὗπερ κατακλυσμὸς ἐπὶ προτέρους γένετ' ἄνδρας,
   καὶ βασίλευσε Κρόνος...

An. 28 on lit que Saturne vécut 900 ans après Moïse.

2. 2 *N*. 13.
3. *Ib.* 14.
4. *Ib.* 15.
5. *Ib.* 16.

sance de Rome[1] une présomption en faveur de ses dieux : c'est Sterculinus, c'est Mutunus, c'est Larentina qui lui ont valu cette haute fortune ; Jupiter de Crète, Junon de Carthage, Saturne d'Italie, Isis d'Égypte, Apollon d'Orient, Minerve d'Athènes ont trahi leurs clients respectifs au profit de Rome. Étrange abandon de la part de ces dieux ! d'autant que la victoire ne devait pas même respecter leurs temples. De tels faits ne comportent qu'une explication. Tous ces dieux montrent tant d'indifférence par la seule raison qu'ils n'existent pas. *Quia nihil sentiunt, impune laeduntur*. Il existe une main puissante, une seule qui conduit tous les événements de ce monde et qui dispense les royaumes.

Les dieux des nations n'auraient droit qu'au mépris si derrière eux ne se cachaient les démons qui, par une usurpation sacrilège, s'arrogent le culte dû au seul vrai Dieu. Telle est l'origine du polythéisme. Tertullien aura occasion d'y revenir[2]. Dans l'assaut donné au paganisme, il s'est montré plus puissant railleur que philosophe exact; sa pensée va gagner en profondeur dans la lutte contre l'hérésie.

2° *Hermogène*[3], hérétique turbulent, beau parleur qui se grise de ses paroles, et croit devoir insulter tout le monde, peintre qui abuse de son pinceau, chrétien qui s'est marié plus d'une fois, semeur de doctrines qui ruine le dogme de la création, transfuge qui a passé de l'Église à l'Académie et au Portique, paraît avoir été l'un des premiers adversaires de Tertullien. Il avait emprunté aux stoïciens l'idée d'une matière coéternelle à Dieu, et voici comment il la défendait. Dieu a tiré le monde[4] ou de lui-même ou du néant ou enfin de quelque chose. La première hypothèse doit être rejetée au nom de

---

1. *Ib.* 17. — *Ap.* 23-27.
2. Voir c. III, § 3, p. 158 sq.
3. *H.* 1. — Noeldechen (p. 203-205) signale des points de contact entre la doctrine de cet hérétique et celle du philosophe platonisant Numénios d'Apamée. — Tertullien attaquait déjà nommément Hermogène, *Praescr.* 30 et 33. Il y reviendra *An.* 3. 11. 21. 22. 24. — Voir Erich Heintzel, *Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*. (Berlin, 1902, in-8.)
4. *H.* 2.

l'immutabilité divine; la seconde est démentie par l'existence du mal dans le monde : car un Dieu très bon n'a rien pu produire que de bon. Reste la troisième hypothèse : Dieu a tiré le monde d'une matière préexistante, et cette matière est le principe du mal. A cette raison métaphysique, Hermogène ajoutait[1] un autre argument fondé sur les attributs relatifs de Dieu. Dieu, dit-il, a toujours été non seulement Dieu, mais Seigneur (*Dominus*). Or la qualité de Seigneur suppose un domaine actuel. Pour que ce domaine actuel ait toujours pu s'exercer, il faut admettre une matière coéternelle à Dieu.

Tertullien rétorque aussitôt ce dernier argument[2]. Que fait Hermogène, en supposant une matière éternelle? En réalité, il installe en face de Dieu un autre Dieu, qui est la matière, et par là il porte atteinte à la majesté divine. Car cette majesté s'oppose à toute communication d'un de ses attributs : or l'éternité est un attribut propre de Dieu. En vain Hermogène répliquera[3] : je n'accorde pas à la matière toute l'essence divine. Peu importe, répond Tertullien : l'essence divine est un tout qui n'admet point de partage : dès lors que vous en communiquez quelque chose à un être quelconque, elle y passe tout entière. Et n'objectez pas que l'Écriture a dit : Vous êtes des dieux (Ps. 81, 6; cf. Joan. 10, 34)[4]. Il s'agit là d'une simple communication par grâce, et en ce sens il appartient à Dieu, mais à Dieu seul, de faire des dieux. Hermogène est d'ailleurs condamné[5] par tous les textes scripturaires où Dieu revendique l'excellence de sa nature (Deut. 32, 39. 40; Is. 41, 4; 44,6 etc). Si la matière n'a pas eu de commencement, elle peut reprendre à son compte tous ces textes, et s'attribuer tout ce qui fait la gloire incommunicable de Dieu. Car qui dit éternité, dit indépendance totale, donc infinité[6]. *Praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit aeternum et innatum : quia hoc et Deum faciat totus quantus est, nullo*

1. *H.* 3.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5.
4. Cf. 1 *M.* 7.
5. *H.* 6.
6. *Ib.* 7.

minorem neque subjectiorem, immo omnibus majorem et sublimiorem.

Nous touchons ici au sommet des idées de Tertullien sur Dieu. De l'éternité il infère l'aséité, de l'aséité l'infinité : de là les autres attributs découlent facilement. Une matière coéternelle à Dieu serait infinie comme Dieu, Dieu lui-même. Hermogène doit admettre tout cela. Il doit même aller plus loin encore[1], et mettre la matière au-dessus de Dieu, puisque Dieu, dans son opération, dépend de la matière. On ne voit pas que Dieu puisse se dire maître et seigneur[2] d'une matière éternelle comme lui. S'il n'est pas maître et seigneur, il a dû l'emprunter, ou s'en emparer de vive force : la loi ne connaît que ces trois titres de possession : *dominio, precario, vi.* On a écarté le premier : trouvera-t-on les deux autres plus convenables?

Après avoir ainsi repoussé le second argument d'Hermogène, Tertullien revient au premier[3], et va montrer que l'éternité de la matière n'offre pas une solution plausible au problème du mal. Les hérétiques ont imaginé cet expédient pour sauver la responsabilité du Créateur. Mais ils ne sauraient échapper à ce dilemme : ou bien Dieu, pouvant remédier au mal provenant de la matière, ne l'a pas voulu, ou bien, le voulant, il ne l'a pas pu : il est l'esclave du mal ou son complice. La tentative d'Hermogène, pour trouver dans la matière le principe du mal, échoue complètement[4]. Car en proclamant l'éternité de la matière, il lui assigne une perfection sans limite. Dès lors le mal n'y saurait entrer. D'autre part il ne s'est pas aperçu qu'en liant le mal à une matière éternelle il donnait au mal lui-même un caractère invincible, inéluctable : ce qui est bien la plus désolante des perspectives, et la plus contraire à la parole de Dieu, qui nous ordonne de combattre en nous le mal. Mais pourquoi s'arrêter à considérer la matière éternelle? La meilleure preuve qu'elle ne l'est pas[5], c'est qu'elle est soumise au

1. *H.* 8.
2. *Ib.* 9.
3. *Ib.* 10.
4. *Ib.* 11.
5. *Ib.* 12.

changement. Quoi qu'il en soit, on ne supprime pas la nécessité de l'intervention divine[1]. D'ailleurs il est de la dignité de Dieu d'agir librement[2]. En définitive, tout procède de sa volonté suprême[3]. Toute la raison qu'a pu avoir Hermogène[4] d'admettre l'éternité de la matière, s'évanouit, puisque par là il n'arrive pas même à mettre Dieu hors de cause dans la question de l'origine du mal, et l'on est ramené à cette conclusion que Dieu a tiré toutes choses du néant. D'ailleurs son domaine souverain exige une indépendance absolue[5] dans son mode d'action (Rom. 11, 34. 35). S'il faut assigner un principe aux œuvres de Dieu[6], que ce soit la divine Sagesse, enfantée par Dieu au début de ses voies (Prov. 8). Mais ce n'est point là un principe matériel, au sens strict. Hermogène a voulu retrouver un principe matériel[7] à la première ligne de la Genèse, où on lit : *In principio fecit Deus caelum et terram*. Or les mots *in principio* renferment une simple indication chronologique; ils ne désignent pas plus un principe matériel que, dans cette phrase : *in principio fecit figulus pelvim vel urnam*, les mêmes mots ne désigneraient l'argile du potier. Au reste, l'Écriture porte : *in principio*[8], non *ex principio*. La même observation vaut pour le début de l'évangile de saint Jean : *In principio erat Sermo*.

Des trois principes d'opération : [9] *qui facit, quod fit, ex quo*

---

1. *H.* 13.
2. *Ib.* 14.
3. *Ib.* 15. Même le mal moral. Et Hermogène lui-même écartait la solution consistant à dire que le mal était nécessaire à titre de repoussoir. 15 : Expugnat quarundam argumentationes dicentium mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intellegendorum. — Comment Tertullien explique le mal par la liberté de la créature, voir c. VI, § 3, p. 269.
4. *Ib.* 16.
5. *Ib.* 17.
6. *Ib.* 18. Quis non hanc potius omnium fontem et originem commendet? Materiam vero materiarum, non fini subditam, non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem, sed insitam et propriam et compositam et decoram, quali Deus potuit eguisse, sui magis quam alieni egens.
7. *Ib.* 19.
8. *Ib.* 20.
9. Sur l'exégèse de ces mots ἐν ἀρχῇ, voir Heintzel, *op. cit.* p. 37, *Anm.* 112. Ariston de Pella et Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.* 2, 10) les

fit, les deux premiers sont nommés, le troisième passé sous silence : c'est qu'il n'existe pas. L'Écriture se serait expliquée [1] s'il y avait une matière préexistante. Ainsi en est-il dans la suite du récit de la Genèse, où l'on voit Dieu travaillant sur la terre qu'il a créée. L'Écriture ne se tait que sur le néant, et c'est au néant qu'on arrive, en dernière analyse [2], comme point de départ de l'opération divine. D'ailleurs une présomption [3] en faveur de la création *ex nihilo* résulte du futur anéantissement du monde, prédit en maints passages de l'Écriture. On ne saurait admettre que, d'une matière sans commencement, Dieu ait tiré une œuvre destinée à périr, donc moins parfaite que son principe. Hermogène n'aperçoit pas les multiples contradictions où il tombe [4], quand il essaye de décrire l'opération divine. Tout autre est la notion fournie par les prophètes et les apôtres [5] : là du moins apparaissent les attributs divins, sous leurs aspects multiples, que Tertullien désigne par les mots : *Sophia, Valentia, Sensus, Sermo, Spiritus, Virtus*. La nature visible révèle les perfections invisibles de Dieu (Rom. 1, 20 ; 11, 33) ; si l'on remonte à son origine, on voit qu'elle sort du néant.

La réfutation d'Hermogène, qui pratiquement divinisait la matière, a fourni à Tertullien l'occasion de mettre en lumière les attributs physiques de Dieu. A propos de Marcion, il touchera aux attributs moraux.

3° L'hérésie de *Marcion*, comme celle d'Hermogène, avait pour point de départ un effort pour résoudre le problème du mal [6]. Mais tandis qu'Hermogène cherchait à combiner le

---

avaient expliqués : ἐν Λόγῳ. Mais ils ne s'étaient pas avisés d'y chercher un principe matériel.

1. *H*. 21 sq.
2. *Ib*. 33.
3. *Ib*. 34.
4. *Ib*. 35 sq.
5. *Ib*. 45.
6. Du moins Tertullien présente ainsi la genèse du marcionisme (1 *M*. 2). Mais il est fort possible que les considérations scripturaires aient primé toutes les autres dans la pensée de l'hérétique. Voir sur ce point Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, 1, 2, p. 586.

christianisme avec l'hylozoïsme des anciens philosophes, Marcion [1] admettait résolument un dieu distinct, principe du mal.

Cet armateur de Sinope dans le Pont [2], d'abord bienfaiteur de l'Église, puis apostat et chef de secte à Rome sous le règne d'Antonin (138-161), avait développé sa doctrine dans le livre, aujourd'hui perdu, des Ἀντιθέσεις, où il opposait le Nouveau Testament à l'Ancien [3]. Il admettait pour l'ancienne Loi, un dieu rigoureux, créateur du monde; pour la nouvelle, un dieu bon, manifesté en Jésus-Christ. L'austérité qu'il affectait fit la fortune de la secte. Au début du troisième siècle, Marcion était mort; mais ses doctrines demeuraient un danger pour l'Église. Il n'est point d'adversaire contre qui Tertullien ait plus bataillé. Non content de lui lancer bien des traits en passant, il le réfuta méthodiquement jusqu'à trois fois. Nous possédons sa dernière rédaction, en cinq livres : c'est le plus étendu, et, au point de vue dogmatique, le plus important de ses ouvrages. Comme il reproduit plusieurs développements du traité contre Hermogène, nous nous attacherons surtout aux parties originales.

Le premier livre est une réfutation du dualisme marcionite. Partant de la sentence évangélique [4] : un bon arbre ne saurait produire que de bons fruits (Mat. 7, 18), Marcion rencontre la parole d'Isaïe : C'est moi qui produis le mal (Is. 45, 7); il en conclut que le Dieu créateur de l'A. T. n'est pas l'auteur du bien. Dans le Christ, il trouve au contraire une disposition toute bienveillante, et il en conclut que le Christ est une révélation du dieu bon. Avec ce ferment d'hérésie, il corrompra toute la foi. Or la vérité chrétienne [5], répond Tertullien, déclare expressément : Dieu est un, ou il n'est pas. En effet,

1. Sur la littérature marcionite, voir Harnack, *ACL*, 1, p. 191 sq. — Avant Tertullien, saint Justin avait écrit un Antimarcion (cité par Irénée, 4, 6, 2). Saint Irénée, dans ses livres contre les hérésies, fait aussi une grande part à la controverse marcionite.

2. 1 *M.* 1.

3. Les altérations que Marcion faisait subir à la parole de Dieu seront signalées plus loin (ch. IV et V).

4. 1 *M.* 2.

5. 1 *M.* 3.

nous concevons Dieu comme un être souverain, éternel, qui ne doit rien à personne. Un tel être est nécessairement unique : car par le seul fait d'avoir en face de lui un second être semblable, il cesserait d'être souverain. Et qu'on ne parle pas de deux dieux [1] souverains chacun dans sa sphère, comme deux rois dans leurs royaumes respectifs. Car la souveraineté des rois de la terre est toute relative et finie : l'argument pour l'unité de Dieu repose précisément sur ce que Dieu est un être absolument incomparable en sa solitude. Et puis, pourquoi s'arrêter en si beau chemin [2] ? Si l'on fait tant que d'admettre deux dieux, pourquoi pas trois, pourquoi pas quatre, pourquoi pas trente, autant que de marcassins à la truie d'Énée ? Le gnostique Valentin n'a pas craint d'aller jusque-là. Mais, dira-t-on, les dieux de Marcion sont inégaux [3]. Tertullien s'empare de cet aveu que le Créateur est Dieu, et pose le dilemme : ou bien les dieux de Marcion diffèrent entre eux, et le moindre des dieux n'est pas un dieu véritable, ou bien ils ne diffèrent nullement et il n'y a aucune raison de partager entre eux la souveraineté. Les marcionites s'en vont répétant qu'ils ont un dieu nouveau [4], et s'en montrent aussi fiers que des enfants d'une paire de souliers neufs. Mais cette nouveauté même les condamne. Pourquoi les dieux des Gentils, y compris Saturne, sont-ils de faux dieux, sinon parce que leur divinité eut un commencement ? Dieu n'a pas d'âge, parce qu'il est éternel. J'entends bien, poursuit Tertullien, en quel sens ce dieu est nouveau [5] : c'est qu'on a reconnu récemment son existence. Ils oublient qu'un dieu vrai ne saurait être inconnu. De par la création [6], le vrai Dieu est connu de tous. Il ne faut pas faire commencer son culte à Moïse, d'autant que Moïse montre Dieu connu d'Adam dès l'origine du monde. L'âme humaine a reçu en dot la connaissance de Dieu : cette connaissance est au fond de la créature raisonnable. Le dieu de Marcion n'a rien créé [7].

1. 1 *M.* 4.
2. 1 *Ib.* 5.
3. 1 *Ib.* 6-7.
4. 1 *Ib.* 8.
5. *Ib.* 9.
6. *Ib.* 10.
7. *Ib.* 11.

Pourquoi? C'était pourtant le vrai moyen de se faire connaître. Il semble même qu'il eût dû créer avec d'autant plus de magnificence qu'il est, d'après Marcion, au-dessus du Créateur. Il ne l'a pas fait. Est-ce faute de vouloir? Est-ce faute de puissance? En tout cas, ce dieu étranger a mauvaise grâce [1] à venir réclamer l'hommage de l'homme, qui ne le connaît pas et qui ne lui doit rien. C'est de sa part effronterie ou malignité. Quand on les presse là-dessus, les marcionites prennent des airs dédaigneux [2], et se mettent à médire de la création, comme d'une œuvre peu digne de Dieu. On pourrait se prévaloir contre eux de cette réponse, et leur demander comment, malgré tout, ils admettent la divinité du Créateur. Mais à quoi bon? L'humanité tout entière proteste, pleine de respect pour la sagesse empreinte dans la création. Elle est si éloignée d'en médire qu'elle a souvent divinisé l'œuvre au lieu de l'ouvrier [3]. Le dédain qu'affectent les marcionites [4] serait d'un orgueil fou s'il était sincère. Au fond, c'est pure hypocrisie. Mais il faut suivre dans le détail [5] cette théologie bizarre. Le dieu bon s'est révélé par son Christ la douzième année de Tibère [6]; toutefois sa propre substance est demeurée inconnue jusqu'à l'an 15 de Septime Sévère [7]. Et quelle complication! Ce dieu a son monde et son ciel, supérieurs à ceux du Créateur : ainsi intervient le lieu, éternel lui aussi, conséquemment dieu. Chacun de ces deux dieux travaille sur une matière éternelle, conséquemment divine. Et la matière soumise à l'opération du Créateur renferme en outre un élément éternel lui aussi, le mal. Cela fait pour l'étage supérieur trois dieux : l'ouvrier, le lieu, la matière; pour l'étage inférieur, quatre : le Créateur, le lieu, la matière, le mal. A quoi il faut ajouter deux Christs : celui du N. T., qui apparut sous Tibère, et celui de l'A. T.,

1. 1 *M*. 12.
2. *Ib*. 13.
3. Suite de ce développement, ch. III, § 1, p. 106.
4. I *M*. 14.
5. *Ib*. 15.
6. Ou la quinzième, d'après 1 *M*. 19 et 4 *M*. 7. Si nos textes sont exacts, il faut admettre qu'ici Tertullien corrige tacitement la donnée marcionite. — Cf. d'ailleurs c. IV, p. 165.
7. 207 ap. J. C. Ce texte date l'Antimarcion, du moins quant au 1[er] livre

que le Créateur a promis et qu'on attend toujours. Voilà donc, de compte fait, neuf dieux, quoi qu'en dise Marcion. Mais le marcionisme se ravise [1], et assigne à son dieu, comme domaine propre, les choses invisibles, le monde visible appartenant au Créateur. Comme s'il n'était pas plus naturel d'attribuer, avec saint Paul (Col. 1, 16) l'un et l'autre domaine au Créateur, d'autant que ce Dieu a fait ses preuves dans la production du monde visible, et que la diversité éclate partout dans son œuvre (Eccli. 11, 14; Is. 45,7). — Il suffit à notre dieu [2], disent les marcionites, d'avoir opéré la rédemption de l'homme. — Prouvez donc d'abord qu'il existe; puis nous verrons s'il a racheté le genre humain. En attendant nous refusons d'admettre que, existant dès l'origine des temps, il ne se soit pas révélé, quand l'homme avait un si pressant besoin de secours. — Il est vrai, reprennent-ils, notre Dieu ne s'est pas révélé dès le commencement [3], ni par voie de création, mais il s'est manifesté à son heure par Jésus-Christ. — Ainsi l'Esprit du salut est descendu du ciel l'an 15 de Tibère, et sous Antonin le pieux, c'est-à-dire plus de 115 ans après Tibère, Marcion l'a fait connaître. Sa prétendue manifestation par le Christ était donc jusque-là non avenue, car, il faut bien le remarquer, la séparation de la Loi et de l'Évangile est l'œuvre propre et principale de Marcion. Cela, ses disciples le nient [4] : à les entendre, Marcion ne serait pas un novateur, mais bien le restaurateur de l'ordre troublé. Ils comparent son attitude à celle de saint Paul, rappelant saint Pierre et les autres colonnes de l'apostolat à la vérité de l'Évangile (Gal. 2). Tertullien proteste : il admet que, dans cette circonstance, Paul se laissa entraîner par une ferveur de néophyte [5] à blâmer chez autrui une condescendance que lui-même devait imiter plus tard, mais il tient à venger la prédication de l'Apôtre d'une compa-

---

1. 1 *M*. 16.
2. *Ib*. 17-18.
3. *Ib*. 19.
4. *Ib*. 20.
5. Ferventer, ut adhuc neophytus. — Tertullien admet ici que, dans cet épisode de la prédication apostolique, saint Paul n'eut pas le beau rôle. Cf. Neander, p. 123-125. — Plus tard il adoptera d'autres vues (5 *M*. 3, infr. ch. IV, § 1, p. 177).

raison et d'un soupçon injurieux. Paul s'était mis d'accord avec les chefs de l'Église pour la propagation de l'Évangile ; seulement il crut devoir rappeler ce qu'on avait parfois semblé méconnaître en pratique : la déchéance des rites mosaïques, annoncée par les prophètes. En quoi il rendait hommage au Dieu unique de l'un et de l'autre Testament. Si Paul avait annoncé un dieu nouveau [1], sa prédication en garderait la trace. Or il n'en est rien. La discipline seule a changé ; les controverses de ce temps portaient sur des observances et sur quelques points secondaires de dogme, non sur Dieu. Aujourd'hui les églises apostoliques sont unanimes à honorer le Créateur dans le Christ [2] : tant la tradition apostolique condamne Marcion et son dieu nouveau. Mais on ne peut avoir complètement raison de cet Antéchrist [3] sans le suivre sur son propre terrain et examiner de plus près son dieu. A ce dieu manque d'abord la bonté. Car il est resté des siècles sans agir, laissant l'homme en proie à bien des maux. La bonté ne lui est donc pas naturelle. Celle qu'on lui attribue serait une bonté déraisonnable [4] : après être demeurée si longtemps inerte, quand elle s'exerce enfin, c'est pour entreprendre sur le domaine du Créateur et lui soustraire sa créature, sous prétexte de la sauver. Comment qualifier un tel procédé ? Ce serait de plus une bonté imparfaite [5] à plus d'un titre. D'abord parce qu'elle ne s'exerce pas en faveur de tous les hommes : tous ne seront pas sauvés. Puis parce que, là où elle s'exerce, elle atteint seulement l'âme et abandonne le corps. Enfin parce qu'elle livre l'homme à toutes les incommodités de cette vie. Donc la bonté manque au dieu de Marcion. Mais la bonté n'est pas tout [6] : nous voulons qu'elle s'allie à bien d'autres dispositions, que les marcionites renvoient au Créateur. Nous voulons, non un dieu fainéant à la mode

---

1. 1 *M.* 21.
2. Nullam apostolici census ecclesiam invenias quae non in Creatore christianizet.
3. 1 *M.* 22.
4. *Ib.* 23.
5. *Ib.* 24.
6. *Ib.* 25.

d'Épicure, mais un dieu capable de volonté, de passion, d'énergie, de colère : voilà notre Rédempteur. Marcion retranche tout cela à son dieu [1]. Ce dieu porte des lois, mais ne tient pas la main à leur exécution. Outre qu'il joue un personnage ridicule [2], il laisse libre carrière au mal. Rien n'empêche les marcionites de se lancer dans tous les désordres, sinon un reste de crainte. Au fond, ils manquent de sincérité. Ils ne peuvent s'empêcher de croire qu'il y a une justice et un juge. Mais quel moyen [3] pour leur dieu bon-enfant de châtier les coupables? Aucun autre que de les livrer au dieu créateur, qui les plongera dans sa géhenne, à moins qu'il ne pardonne les trahisons commises envers son rival. En somme, ce dieu est l'incohérence même. On ne voit pas ce qu'opère son baptême, ni pourquoi il soumet à ce rite la chair, qui, selon Marcion, n'a pas de salut à espérer. D'autant qu'il met à ce baptême [4] des conditions d'une rigueur excessive. Il exige au préalable la rupture du lien conjugal. Il condamne purement et simplement le mariage, sans tenir compte de son institution divine (Gen. 1, 28). Ce n'est pas ainsi que l'entendent les vrais chrétiens. Ils distinguent précepte et conseil, et par là même gardent une place à la vertu de renoncement. Enfin Marcion ne propose rien moins que l'extinction du genre humain : meurtrier à sa manière, nouveau Pharaon.

Après avoir, dans un premier livre, fait le procès du dieu de Marcion, Tertullien en consacre un second [5] à venger le Créateur, méconnu par les hérétiques. Il faut, dit-il, prouver à ces aveugles qu'il y a un soleil : car oubliant celui qui nous éclaire, ils lui substituent un soleil de leur invention. Ils en veulent surtout à la bonté du Créateur. Cette bonté apparaît dans son œuvre [6], avec son existence même. Elle porte Dieu à se manifester par la création ; avec cette première manifestation, le temps commence. Entre autres bienfaits divins [7],

1. 1 *M.* 26.
2. *Ib.* 27.
3. *Ib.* 28.
4. *Ib.* 29.
5. 2 *M.* 1-2.
6. *Ib.* 3.
7. *Ib.* 4.

l'homme reçut le don de la liberté : l'abus qu'il en fit[1] dès le paradis terrestre, fut cause de sa ruine : ni la bonté de Dieu, ni sa prescience, ni sa puissance n'est ici en défaut, mais seulement le libre arbitre de l'homme, créé par Dieu responsable de son choix. Et qu'on n'aille pas attaquer[2] l'institution même du libre arbitre : rien ne convenait plus à l'homme, image de Dieu, que de régner sur lui-même. Dieu constitua pour lui ce fief du libre arbitre, afin de rendre l'homme capable d'un bien qui lui appartînt en propre. Par là, et par là seulement, l'homme peut prétendre au mérite. Il y aurait injustice à condamner l'institution sur le mal qui, de fait, en est sorti ; on doit au contraire, une fois reconnue la bonté de l'institution, en accepter les conséquences. Donc la bonté de Dieu est sauve[3], et sa prescience et sa puissance. Ceci posé, la dignité de Dieu et sa constance dans ses desseins exigent qu'il n'intervienne pas à chaque instant pour corriger son œuvre et entraver le libre jeu des forces qu'il a créées : Marcion, tout le premier, taxerait cette conduite de légèreté. A l'homme donc d'user convenablement du pouvoir mis en ses mains[4] : par là il peut remporter de glorieuses victoires. Mais, dira-t-on, il reste que l'âme[5], souffle de Dieu, se souille par le péché ; et la souillure rejaillit sur Dieu même. Que l'âme soit un souffle de Dieu[6], répond Tertullien, encore n'est-elle pas Dieu même ; et l'on ne saurait exiger qu'elle reproduise l'impeccabilité de Dieu. L'abus qu'elle fait du libre arbitre demeure exclusivement à sa charge. Une autre manière d'attaquer Dieu[7] consiste à lui reprocher d'avoir créé le diable, auteur de tout mal. Ici encore il faut distinguer entre les dons de Dieu qui, chez le diable, sont éminents (cf. Ez. 28, 12 : le prince de Tyr) et ce que le diable y a ajouté du sien, c'est à dire le mensonge : encore un fruit du libre arbitre. D'ailleurs

1. 2 *M.* 5.
2. *Ib.* 6.
3. *Ib.* 7.
4. *Ib.* 8.
5. *Ib.* 9.
6. Sur la nature de l'âme, v. ch. III, § 2.
7. 2 *M.* 10.

l'homme peut, avec les mêmes armes, infliger une défaite humiliante au diable qui l'a vaincu, et dans cette revanche la Providence divine trouve une éclatante justification. — Avec le péché de l'homme apparaît la vengeance de Dieu [1] : loin de s'opposer à la bonté, la justice en est inséparable, comme le zèle qui poursuit le mal et favorise le bien. Cela suffit à condamner [2] le système qui, admettant deux dieux, attribue à l'un la bonté, à l'autre la rigueur. Tertullien voit une œuvre de justice dans le travail de distinction que Dieu, dès la création, opéra entre la lumière et les ténèbres, entre les divers éléments, entre tous les êtres différents de nature et de proportions. La bonté produit, la justice partage. La justice a présidé à toute l'œuvre de Dieu. D'ailleurs, depuis l'origine du mal [3], elle se voit dévolu un nouveau rôle : mise au service de la bonté, elle doit contenir le mal par la crainte du châtiment. Contre tant de séductions, le bien seul eût été désarmé : c'est pourquoi Dieu a fait appel à la justice. La justice est la plénitude de la divinité, déployant avec ordre toute son énergie bienfaisante. A ce propos, il faut réfuter une calomnie des hérétiques [4]. Abusant de quelques textes scripturaires (comme Is. 45, 7) ils font Dieu auteur du mal. En quoi ils omettent de distinguer le mal de la faute, qui a sa source dans l'inspiration diabolique, du mal de la peine, qui seul procède de Dieu. Le juge est juste, il est sévère [5]. En particulier, il châtie les fautes des pères dans les enfants. Et pourquoi pas? Si les bénédictions accordées aux pères s'étendent à leur postérité, pourquoi pas aussi les disgrâces? Toutefois cette rigueur a pris fin avec la loi de crainte : désormais nul n'est plus châtié que pour ses fautes personnelles (Jer. 31, 29). Seuls les Juifs portent encore la peine du sang de Jésus, qu'eux-mêmes ont appelée sur leurs fils (Mat. 27, 25). Avec la sévérité [6], il faut admettre en Dieu tous les accessoires

1. 2 *M.* 11.
2. *Ib.* 12.
3. *Ib.* 13.
4. *Ib.* 14.
5. *Ib.* 15.
6. *Ib.* 16.

de la sévérité : colère, zèle, rigueur. On ne peut pas plus les reprocher au juge qu'on ne reproche au chirurgien ses instruments qui coupent et qui brûlent. Le Dieu des chrétiens n'est pas un dieu fainéant, un dieu d'Épicure ou de Marcion; il a toutes les passions de l'humanité, d'ailleurs sans mélange d'infirmité humaine. Ainsi a-t-il également [1] la patience, la miséricorde et tous les accessoires de la bonté ; n'en déplaise aux hérétiques, qui ne veulent reconnaître dans le Créateur rien de tel, malgré tant d'exemples insignes dans l'A. T. Mais Marcion veut absolument [2] trouver le Créateur en faute. Il lui reproche la loi du talion (Ex. 21, 24), simple concession temporaire en vue de l'intérêt général (Deut. 32, 35 ; Rom. 12, 19), destinée à disparaître avec des préceptes temporaires d'abstinence (Ex. 32, 6), avec les sacrifices de l'ancienne Loi. Oubliant tous les témoignages de la bonté du Créateur[3], les marcionites, pareils à des seiches[4], ne cessent de vomir de noires calomnies. Parmi les points qu'ils attaquent, Tertullien relève et justifie : la permission donnée aux Israélites d'emporter les vases sacrés des Égyptiens, la violation du repos sabbatique[5] lors de la prise de Jéricho, de prétendues concessions à l'idolâtrie [6], en matière d'images et de sacrifices, l'inconstance du Dieu d'Israël envers les personnes [7], qu'il exalte pour les abandonner ensuite, son repentir [8], mentionné en divers passages de l'Écriture, ses petitesses et ses ignorances [9], indignes de la majesté divine, les serments où il jure par lui-même [10], la défense faite à Moïse d'intercéder pour son peuple coupable, l'humiliation [11] qui le réduit, dans la personne du Christ, aux proportions de l'hu-

1. 2 *M.* 17.
2. *Ib.* 18.
3. *Ib.* 19.
4. *Ib.* 20.
5. *Ib.* 21.
6. *Ib.* 22.
7. *Ib.* 23.
8. *Ib.* 24.
9. *Ib.* 25.
10. *Ib.* 26.
11. *Ib.* 27.

manité. Marcion s'applique à relever des contradictions entre le dieu de l'A. T. et celui du N. T., et c'est de quoi il remplit son livre des *Antithèses*. A son tour, Tertullien[1] pourrait relever des incohérences plus réelles dans l'histoire du Dieu de Marcion, et composer lui aussi des Antithèses. Mais c'est attacher trop d'importance[2] à une doctrine qui se détruit d'elle-même. En effet, soit qu'on parte de la bonté, soit qu'on s'attache à la justice, par l'une et l'autre voie on arrive au Dieu suprême, en qui tous ces biens se trouvent réunis. C'est même le propre de Dieu de manifester tour à tour les attributs les plus contraires. Le monde lui-même offre le spectacle de ces diversités, fondues dans un harmonieux ensemble. Marcion a oublié de montrer, à côté d'un Dieu de la lumière, un dieu des ténèbres, et de dire que c'étaient là deux dieux distincts! Ces antithèses sont en réalité le fait d'un ordonnateur suprême.

Les trois derniers livres contre Marcion se rapportant à la personne du Christ, il en sera question dans un chapitre suivant.

4° Si le christianisme bâtard de Marcion affectait certaines allures scientifiques, la gnose de *Valentin*[3] appartient tout entière à la plus nébuleuse théosophie. Saint Irénée lui avait fait l'honneur d'une exposition et d'une discussion ; Tertullien se contenta d'une parodie, dont il emprunta les matériaux à l'évêque de Lyon. Nous ne nous attarderons pas à suivre le développement d'une doctrine qu'il n'a pas prise au sérieux. Dans les trente *Éons* du *plérôme* valentinien, on reconnaît des aspects successifs de l'Être divin[4], tirés du domaine de l'abstraction et élevés au rang d'hypostases par des personnifications conformes au génie oriental. Le fond du système est un panthéisme idéaliste, excluant toute réalité distincte de

1. 2 *M.* 28.
2. *Ib.* 29.
3. Sources de la littérature valentienne, dans Harnack *A C L.* t. 1, p. 174-184.
4. Le symbolisme valentinien a été étudié avec beaucoup de profondeur par Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, t. I (trad. fr., Paris 1844, p. 171-256). — Voir Freppel, *saint Irénée* (Paris, 1861), 12e leçon; Lehanneur, *Le traité de Tertullien contre les Valentiniens* (Caen, 1886).

Dieu ; la surface, constellée de *syzygies*, ou couples d'Éons, justifie le nom de *fable milésienne*, donné par Tertullien[1] à ce roman métaphysique.

Au reste, ce n'est pas chez Tertullien, ni même chez Irénée, qu'il faut chercher la vérité complète sur Valentin et son école; on l'entrevoit mieux dans les trop rares fragments qui nous restent de ces gnostiques[2].

III. — ESSENCE DIVINE ET ATTRIBUTS DIVINS.

De l'analyse du livre contre Hermogène et des deux premiers livres contre Marcion, on peut dégager les principales doctrines de Tertullien sur l'essence divine et les attributs divins.

L'essence divine est une, à raison de son excellence incomparable ; elle est simple, car tout ce qui est en Dieu est Dieu même. *Herm.* 4 : *Quod si Deus est, unicum sit necesse est, ut unius sit : aut quid erit unicum et singulare, nisi cui nihil adaequabitur ? quid principale, nisi quod super omnia, nisi quod ante omnia et ex quo omnia ? Haec Deus solus habendo est, et solus habendo unus est. Si alius habuerit, tot jam erunt dii quot habuerint quae Dei sunt.*

Dieu est esprit : Tertullien le répète à diverses reprises (*Ap.* 21 : *Deus spiritus; Prax.* 7 etc...) Mais cette assertion bien nette se heurte à d'autres assertions quelque peu déconcertantes : Dieu est corps, tout ce qui existe est corps. Si l'on cherche à éclaircir ce que Tertullien entend par *esprit*, on se trouve en présence d'une double série de textes : l'une où les esprits sont rangés dans la catégorie des corps, l'autre où leur nature et leur opération sont décrites en termes d'un matérialisme étonnant[3]. Commençons par produire la première série de textes :

---

1. *An.* 23.
2. Voir l'étude pénétrante, mais fort aventureuse, de M. E. de Faye, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 46 (1902), p. 370-399.
3. Voir sur cette question : Pamel, *Paradoxe* 15; Petau, *Dogmata theologica*, l. 2, c. 1, n. 5-7 ; avec les notes des éditeurs romains; Le Nourry,

Herm. 35 : Nisi fallor, omnis res aut corporalis aut incorporalis sit necesse est (ut concedam interim esse aliquid incorporale de substantiis duntaxat, cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque) : certe post corporale et incorporale nihil tertium. — 5 *M.* 15, sur 1 Thess. 5, 23 : Animam posuit et corpus, tam duas res quam diversas : licet enim et anima corpus sit suae qualitatis, sicut et spiritus, cum tamen et corpus et anima distincte nominantur, habet anima suum vocabulum proprium, non egens communi vocabulo corporis; id relinquitur carni quae, non nominata proprio, communi utatur necesse est. Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam, cui vocabulum corporis accommodetur, praeter carnem. — *c. C.* 6 : Constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiae spiritalis, etsi corporis alicujus, sui tamen generis, in carnem autem transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possent; ib. 11 : Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est. — *R.* 33 : Cum enim utrumque proponitur, corpus et animam, ostendi in gehennam, distinguitur corpus ab anima, et relinquitur intellegi corpus id quod in promptu sit, caro sc.; cf. *ibid*, 35. 53. — *Prax.* 7 : Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

Il ressort de ces textes que Tertullien emploie le mot *corpus* tantôt au sens spécial de corps (par exemple lorsqu'il l'oppose à l'âme), tantôt au sens plus général de substance : simple bizarrerie de langage qui peut-être n'intéresse pas le fond des choses. Voici maintenant d'autres textes plus embarrassants, parce que le caractère matériel de l'esprit y semble marqué plus clairement. Étudiant, dans le *de anima*, la substance spirituelle, Tertullien pose des principes universels qu'on a droit d'appliquer à Dieu, car il ne prévoit aucune exception. Après avoir rappelé [1] que, selon l'Écriture, l'âme ne doit point son origine à la matière, mais au souffle de Dieu, il se sépare expressément de Platon [2], Aristote et autres philosophes spiritualistes qui regardent l'âme comme incorporelle. Il adopte [3], ou peut s'en faut, le concept stoïcien de l'âme

---

Dissertatio in Q. S. F. Tertulliani Apologeticum, duos ad Nationes libros et unum ad Scapulam, (reproduite dans Migne t. 2 et dans Oehler t. 3), c. 7, art. 3; Freppel, t. 2, leçons 32 et 33; G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893) notamment p. 48 sq. Nous aurons plus d'une occasion de citer cette étude remarquable, qui n'éclaire pas seulement la psychologie de Tertullien, mais toute sa philosophie.

1. *An.* 3.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5.

souffle corporel, combat les objections platoniciennes [1], et croit trouver dans l'évangile du mauvais riche [2] la preuve scripturaire que l'âme est un corps. Cette âme damnée souffre, dit-il : or rien ne souffre, que les corps; cette âme bienheureuse jouit : or rien ne jouit, que les corps. *An.* 7 : *Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus... Igitur si quid tormenti sive solacii anima praecipit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens per quod pati possit, aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile est, in tantum quod passibile est corporale est.* Venant à la description de ce *corpus sui generis* qu'est l'âme [3], il lui assigne une attitude, des limites, trois dimensions, et même, d'après les révélations de certaine voyante, une figure colorée. Tout cela paraît bien éloigné de la substance purement spirituelle. En particulier, ce principe : *Omne corporale passibile est,* rapproché de l'assertion : *Deus corpus est,* introduit un grand désordre dans la doctrine sur Dieu. Saint Augustin l'avait parfaitement senti [4], et déjà il cherchait le moyen de résoudre cette contradiction. Celui dont il s'avisa revient à prendre *corpus* au sens de substance, comme nous l'avons fait plus haut [5]; et ce moyen paraît insuffisant. Petau, désireux lui aussi d'excuser Tertullien, s'est souvenu à propos d'une belle page de l'Antimarcion, où est marquée la différence qui sépare les passions en Dieu des passions de même nom dans l'homme [6].

---

1. *An.* 6.
2. *Ib.* 7.
3. *Ib.* 9.
4. Il écrit, *De Genesi ad litteram,* l. 10, c. 25 : Neque enim arbitror eum ita desipuisse ut etiam Dei naturam passibilem crederet.
5. Saint Augustin, *De haeresibus ad Quodvultdeum,* 86 : Potuit enim propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia nulla partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet.
6. 2 *M.* 16. Tertullien s'indigne contre ceux qui ne comprendraient pas : Stultissimi qui de humanis divina praejudicant, ut quoniam in homine corruptoriae condicionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status existimentur..... Et haec ergo imago censenda est

Et il observe justement qu'on peut appliquer la même distinction au mot *corpus*, selon qu'il désigne Dieu ou l'âme humaine. L'idée est certainement heureuse, et elle fournit une interprétation plausible pour certains passages d'un anthropomorphisme très hardi, par exemple cette description de l'opération divine dans la production du premier homme[1] : *Limus in manus Dei, quaecumque sunt, pervenit, satis beatus etsi solummodo contactus. Quid enim si nullo amplius opere statim figmentum de contactu Dei constitisset ? Adeo magna res agebatur, qua ista materia exstruebatur. Itaque totiens honoratur quotiens manus Dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia, et ipsa imprimis affectione, quae lineamenta ducebat.* Il est bien entendu que ce travail du potier ne doit pas se prendre au pied de la lettre ; nous sommes donc ici en présence de simples analogies. La même observation permet de comprendre comment Tertullien a pu parler d'un *Deus passibilis*. Si Dieu souffre, ce ne sera pas à la façon de l'homme[2]: (*Deus*) *omnia patitur suo more, quo eum pati condecet, propter quem homo eadem patitur aeque suo more*[3].

Accordons à Tertullien, comme l'a fait Petau, le bénéfice d'une interprétation favorable. Maintenant si l'on veut expliquer ce que présente d'insolite son langage au sujet des purs esprits, il faut probablement tenir compte de plusieurs influences. D'abord une certaine impuissance d'esprit à concevoir l'immatériel[4].

Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus quos et Deus, licet non tales quales Deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant.

1. *R.* 6.

2. 2 *M.* 16.

3. Dans les *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, récemment édités par Mgr Batiffol (Paris, 1900), il est question *ex professo* de ce genre d'anthropomorphisme. *Tract.* 1, p. 1-3. 10. 11.

4. Philon remarque cette faiblesse de certains esprits, incapables de concevoir même Dieu comme immatériel. *De Somn.* 1 (Mangey, 1 p. 656) : Ἤδει γάρ τινας ἀμβλεῖς πάνυ τὰς φύσεις, ὡς μὴ δύνασθαι Θεὸν ἄνευ σώματος ἐπινοῆσαι τὸ παράπαν. Plus d'un Père participe plus ou moins à cette disposition. Nous connaissons par la réfutation d'Origène l'ouvrage que Méliton avait intitulé : Περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν. (*P. G.* 12, 93).

Nous aurons plus d'une occasion de le constater, chez le fougueux polémiste le métaphysicien n'était pas à la hauteur du dialecticien, et l'éclat du style voile parfois insuffisamment le vague des concepts. Puis, aggravant ce vice de nature, un fond d'éducation stoïcienne, qui apparaît surtout dans le *de anima*. Jamais il n'a pu s'affranchir complètement du matérialisme [1]. Enfin ce réalisme d'expression dont il tire parfois de puissants effets, et qui volontiers tranchait le mot, fût-ce aux dépens de l'idée. Toutes ces causes réunies marquent d'une certaine grossièreté sa conception de l'essence divine [2].

---

1. Dans sa dissertation, d'ailleurs fort intéressante, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*, M. Stier s'applique à dégager la pensée de Tertullien de toute attache stoïcienne. Il constate son matérialisme, mais croit pouvoir l'expliquer suffisamment par des influences judéochrétiennes : il y aurait simple rencontre avec le stoïcisme, et non pas emprunt. M. Stier montre parfaitement à quelle distance Tertullien fut toujours du monisme du Portique (Voir en particulier p. 11 sq.); mais il a tort, selon nous, de méconnaître chez l'apologiste un fonds d'idées qu'il tenait de sa première éducation, et qu'il mêle inconsciemment à la trame de son exposition dogmatique. Si concret que fût d'ailleurs le langage de la Bible, bien des Juifs entendaient la philosophie spiritualiste, et Philon, cité dans notre note précédente, n'avait rien de commun avec le matérialisme.

2. On peut comparer la conception stoïcienne. Voir Diogène Laërce 7, 1, 148. — En particulier le stoïcien Antipater attribuait à Dieu une nature aérienne : ἀεροειδῆ... οὐσίαν. Il est intéressant de rapprocher l'exégèse, assez flottante mais toujours singulièrement matérielle, de Tertullien sur les mots *Spiritus Dei* dans Gen. 1, 2. Voir c. V, § 3, p. 247.

M. C. Bigg (*J. T. S.*, 5, avril 1904, p. 468) suppose que Tertullien doit au montanisme, non sans doute sa doctrine sur la Trinité, mais les figures dont il se sert pour la traduire. Cette supposition nous parait contraire à toute vraisemblance. Dans le caractère matériel de ces figures, nous reconnaissons une influence stoïcienne, mais nullement celle de l'illuminisme phrygien. Il est vrai que le matérialisme de Tertullien s'épanouit surtout dans les écrits de la période montaniste; mais pour expliquer ce fait, pas n'est besoin de faire intervenir la vision et la prophétie. Dans les écrits prémontanistes, on trouve peu de métaphysique, et le peu qu'on trouve est déjà empreint d'un matérialisme très prononcé : signalons en particulier les développements sur *spiritus* dans *B.* 3. 4 et *H.* 30. 32 (voir c. V, § 3 p. 248.). Pourtant Tertullien devait surveiller sa plume quand il réfutait le matérialisme d'Hermogène. Quand plus tard il combattra le spiritualisme platonicien ou gnostique (notamment dans *An.* et *c. C.*), le réalisme de sa pensée s'affirmera sans contrainte. Quant aux figures employées dans *Prax.*, elles avaient déjà servi au monisme stoïcien. M. Stier a été bien inspiré de faire cette remarque (p. 102) ; mais il oublie qu'elle contribue à ruiner sa propre théorie sur la prétendue indépendance philosophique de Tertullien.

Parmi les attributs divins[1], celui qui donne la clef de tous les autres, c'est l'aséité. Amené à concevoir Dieu comme la cause première de toute existence, Tertullien le proclame unique, incomparable, infini en toute sorte de perfections[2]. Il y a lieu de considérer en particulier la sagesse divine dans ses rapports avec la puissance, et la bonté dans ses rapports avec la justice.

Tout est raisonnable en Dieu, il est la raison même[3]. Ce principe, très ferme dans l'esprit de Tertullien, permet de mesurer au juste la portée de certaines affirmations tranchantes, qui semblent n'assigner à sa puissance d'autres bornes qu'un bon plaisir sans frein[4]. En réalité, l'idée d'une volonté désor-

---

1. Voir Stier, *op. cit.* p. 51 sq.

2. *Herm.* 7 : Praescribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit aeternum et innatum : quia hoc et Deum faciat tantum quantus est, nullo minorem neque subjectiorem, immo omnibus majorem et sublimiorem.

3. 1 *M.* 23 : Rationalia in Deo omnia. — *Paen.* 1 : Deus omnium conditor nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intellegique voluit.

4. *c. C.* 3 : Deo nihil impossibile nisi quod non vult. Dans le contexte, il est question de l'Incarnation : Tertullien conclut du fait à la possibilité. — Plus étonnantes sont certaines propositions qui sembleraient soumettre au bon plaisir divin ce qui est d'une nécessité absolue. Ainsi *Prax.* 10 : Quae instituit Deus, etiam ipse custodit. Habeat necesse est Pater Filium, ut Pater sit, et Filius Patrem ut Filius sit... Hac ratione erit aliquid et difficile Deo, id sc. quodcumque non fecerit, non quia non potuerit, sed quia noluerit. Dei enim posse, velle est, et non posse, nolle; quod autem voluit, et potuit et ostendit. Ergo quia si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit, et quia, si potuit, fecit, tunc probabis illum et potuisse et voluisse si probaveris illum fecisse. Tertullien pose ici un principe général, et en fait l'application aux personnes divines. Le principe général seul nous intéresse ici. Il n'y a pas de père sans fils ni de fils sans père : cela tient à l'essence même des choses, et il est étrange de supposer que Dieu ait posé cette loi librement. Quant à l'application aux personnes divines, elle se rattache à cette conception de la génération temporelle du Verbe, dont nous nous occuperons au § suivant. Sous une forme plus générale, elle se lit déjà *Prax.* 4 : Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem ejus evertis in tot nominibus constitutam in quot Deus *voluit.* — Dans une question différente, on trouve quelque chose de semblable chez saint Irénée, qui n'admet non plus aucune restriction au pouvoir de Dieu (*Haer.* 4, 38, I) : Ἀγεννήτῳ ὑπάρχοντι, ὡς πρὸς ἑαυτὸν, πάντα δυνατά. Voir aussi un fragment du même saint Irénée, n. 5 dans Migne, *P .G.* 7, 1232. Cf. Ziegler, *Irenäus der Bischof von Lyon* (Berlin, 1871) p. 163. — Sur la liberté divine, voir Stier, p. 41 sq.

donnée serait en Dieu un simple non-sens; l'hypothèse d'un conflit entre la puissance et la sagesse ne se présente pas.

Non moins absurde est l'hypothèse d'un conflit réel entre la bonté et la justice. D'une part c'est la bonté qui arme la justice, même la justice vindicative; d'autre part la justice ne poursuit qu'un but : le règne du bien. La bonté ne va pas plus sans la justice que la justice sans la bonté [1].

Tertullien a posé le problème du mal moral, et montré le principe de solution dans le libre arbitre de la créature raisonnable, institution souverainement digne de la créature et de Dieu. Il a justifié la Providence qui, par un principe d'ordre supérieur, s'interdit toute immixtion indiscrète dans le domaine de l'homme, et laisse pour un temps libre cours aux forces qu'elle a créées [2].

IV. LA TRINITÉ.

A l'extrême opposé des fantaisies valentiniennes et de cette bizarre efflorescence d'Éons, se place Praxéas, qui insista sur l'unité divine au point de détruire la Trinité. Comme son contemporain Noet de Smyrne, Praxéas réduisait la distinction des personnes à une question de modalité. A Rome, où il fit école, il dut se heurter à l'enseignement de saint Hippolyte, le docteur romain de la Trinité. Néanmoins il paraît avoir exercé quelque influence, probablement grâce à l'auréole que

1. 2 *M.* 11 : Nihil aemulum mali non bonum, sicut et boni aemulum nihil non malum. Igitur quanto malum injustitia, tanto bonum justitia. Nec species solummodo, sed tutela reputanda bonitatis; quia bonitas, nisi justitia regatur ut justa sit, non erit bonitas si injusta sit. Nihil enim bonum quod injustum; bonum autem omne quod justum. — Saint Irénée avait déjà exprimé cette pensée sous une forme plus claire (*Haer.* 3, 25, 2).

2. 2 *M.* 7 : Si enim semel homini permiserat arbitrii libertatem et potestatem, et digne permiserat, sicut ostendimus, utique fruendas eas ex ipsa institutionis auctoritate permiserat..., igitur consequens erat uti Deus secederet a libertate semel concessa homini, id est contineret in semetipso et praescientiam et praepotentiam suam, per quas intercessisse potuisset quominus homo, male libertate sua frui adgressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat.

lui avait acquise une courte confession, peut-être aussi pour avoir ouvert les yeux du pape saint Zéphyrin sur les excentricités des prophètes montanistes, qu'il avait vus à l'œuvre en Asie. Ce dernier tort est celui que Tertullien lui pardonne le moins. Praxéas, dit-il [1], accomplit à Rome deux œuvres diaboliques : l'expulsion de la prophétie et l'introduction de l'hérésie; il mit en fuite le Paraclet et crucifia le Père. D'ailleurs, avec le temps, Praxéas s'était amendé : même il avait signé une rétractation, qui demeurait entre les mains des *Psychici* (catholiques). Cependant le ferment antitrinitaire n'avait pas disparu de l'Église, où il devait produire un peu plus tard l'hérésie de Sabellius. Tertullien, déjà montaniste, servit la cause de l'orthodoxie par un vigoureux écrit en faveur de la Trinité [2].

Il constate, en débutant, que les artifices du diable sont variés. Voici en effet une hérésie qui s'introduit sous couleur de monothéisme. On veut que le Père lui-même se soit incarné dans le sein de la Vierge, qu'il soit né, qu'il ait souffert, que le Père soit Jésus-Christ. La tradition chrétienne [3], au contraire, sans abandonner l'unité de Dieu maintient l'économie (*dispensatio*, *œconomia*) de la Trinité. Elle reconnaît un Fils de Dieu unique : c'est son Verbe, procédant de lui, par qui tout a été fait (Joan. 1, 3), envoyé par le Père dans le sein de

---

1. *Prax.* 1.
2. *Prax.* 1 : Fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque superseminatae; ...ita aliquandiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit (semen), et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit Dominus, in isto commeatu; si quo minus, die suo colligentur omnes adulterae fruges, et cum ceteris scandalis igni inextinguibili cremabuntur. — On a souvent cru trouver ici la trace d'un séjour que Praxéas aurait fait à Carthage (Voir notamment Noeldechen, dans *T. U.* 5, 2, p. 162, n. 6). Mais ce séjour est de pure imagination; en fait on ignore complètement qui importa en Afrique les doctrines modalistes sur la Trinité. Le mot *commeatus*, emprunté à la langue des camps (congé militaire) ne désigne point ici un voyage; sa signification est temporelle (laps de temps, rencontre), comme le prouvent l'opposition à *die suo*, et la valeur attachée d'ailleurs à ce mot par Tertullien (Notamment *Ap.* 32. 46; 2 *N.* 2; *Paen.* 6; 2 *M.* 10; 3 *M.* 9; *An.* 30. 35; *Scorp.* 10; *Fug.* 9, avec la note d'Oehler. Cf. Rönsch : *Das N. T. Tertulliani*, p. 167; Hoppe : *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig, 1903, p. 120). *In isto commeatu* veut dire : *cette fois encore*.
3. *Prax.* 2.

la Vierge et né d'elle, Homme-Dieu, Fils de l'homme et Fils de Dieu, surnommé Jésus-Christ; qui a souffert, est mort, a été enseveli, selon les Écritures, qui a été ressuscité par le Père, et rappelé au ciel, où il siège à la droite du Père, qui doit venir juger les vivants et les morts, qui a envoyé, selon sa promesse, l'Esprit-Saint ou Paraclet, venu du Père pour sanctifier dans la foi ceux qui croient au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Telle est la règle immuable de l'Évangile, antérieure à tous les hérétiques, dont Praxéas vint hier grossir les rangs. Cette déclaration générale, opposée une fois pour toutes aux hérésies quelles qu'elles soient, pourrait suffire, même dans le cas présent. Néanmoins, Tertullien consent à discuter de plus près, pour n'avoir pas l'air de condamner l'erreur sans l'entendre. Avant tout, il faut redire que l'unité de Dieu n'est pas en question, puisqu'on admet une seule substance divine en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit. Trois personnes, non par la condition, mais par le degré, non par la substance mais par la forme, non par la puissance mais par l'aspect; une substance, une condition, une puissance, car il n'y a qu'un seul Dieu se communiquant dans la diversité de degré, de forme et d'aspect, sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit[1].

A travers les impuissances d'une terminologie rudimentaire, on reconnaît ici une profession nette du dogme de la Trinité. Le reste du traité n'en est que le développement.

Les simples et les maladroits[2] — c'est le grand nombre parmi les fidèles — prennent ombrage du nom de Trinité, comme s'il cachait une résurrection du polythéisme. Nous nous en tenons, disent-ils, à la monarchie. Et les Latins s'en vont répétant ce nom de monarchie, comme un mot d'ordre qui les dispense de réfléchir. Les Grecs eux-mêmes refusent de comprendre l'économie de la Trinité. Mais enfin, que veut dire

---

1. *Prax.* 2 : Sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia, per substantiae sc. unitatem; et nihilominus custodiatur oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie; unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur.

2. *Prax.* 3.

monarchie? Unité de pouvoir. Dans un royaume, l'unité de pouvoir n'est pas détruite par l'association au trône d'un prince royal, non plus que par la désignation de divers officiers de la couronne. Ainsi en est-il dans la monarchie divine : ni ces milliers d'anges qui, selon l'Écriture (Dan. 7, 10), assistent au trône de Dieu, ni le Fils et le Saint-Esprit qui, après le Père, participent à la même substance, ne portent la moindre atteinte à l'unité. Ils sont au contraire les organes essentiels de cette monarchie. Tout autre est le concept des Valentin et des Prodicus, qui érigent en face du Créateur d'autres puissances indépendantes, par conséquent rivales : ceux-là détruisent effectivement la monarchie. Et comment porterait-elle atteinte à la monarchie[1], cette doctrine selon laquelle le Fils procède uniquement de la substance du Père, ne fait rien sans la volonté du Père, tient du Père toute puissance? Selon la même doctrine, l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils. Ceux-là bien plutôt portent atteinte à la monarchie qui en suppriment l'économie et les degrés voulus de Dieu. Mais la monarchie demeure si bien sauve dans la Trinité que, selon l'Apôtre (1 Cor. 15, 24. 25. 28), le Fils doit remettre son royaume au Père et rentrer lui-même sous le sceptre paternel. Ce texte de l'Apôtre, d'ailleurs conforme à l'oracle du psaume (Ps. 109, 1) suffit à établir la distinction du Père et du Fils. Mais il faut étudier de plus près[2], à la lumière des Écritures, tout ce qui concerne le Fils (*an sit, et qui sit, et quomodo sit*). Quelques-uns ont cru le reconnaître au début de la Genèse, dans ces mots : *In principio* . Mais on n'a pas besoin de cet argument scripturaire pour le trouver en Dieu avant l'origine du monde. Avant toutes choses, Dieu seul existait. Seul, mais déjà portant en lui sa pensée (*ratio, sensus*). Cette pensée, les Grecs l'appellent d'un nom qui signifie aussi parole : Λόγος. Pour simplifier, les Latins ont aussi adopté un terme unique : *Sermo;* et ils disent que le *Sermo,* ou Verbe divin, était en Dieu dès le commencement. Au fond, assez peu importe qu'on dise *ratio* ou *sermo*. Sans doute, par nature, la

1. *Prax.* 4.
2. *Ib.* 5.

pensée précède la parole, et en Dieu même il en est ainsi. Néanmoins, avant de proférer sa parole, Dieu formait et disposait en lui-même sa pensée : le résultat de ce travail était une parole intérieure. L'homme, image de Dieu, peut étudier en lui-même ce phénomène : lorsqu'il pense, il parle sa pensée ; à son tour, la parole intérieure réagit sur l'esprit qui pense ; pensée, parole, deux facteurs associés dans le travail de la réflexion. Or la parole humaine est distincte du sujet pensant. Tout cela se retrouve en Dieu avec une vérité supérieure : ainsi l'on est fondé à dire qu'avant l'origine du monde Dieu n'était pas seul, car il portait en lui-même sa pensée, et dans sa pensée sa parole ou Verbe, que par un travail mental il rendait distincte de lui-même.

Cette même pensée divine est caractérisée sous le nom de Sagesse (*Sophia*)[1] au livre des Proverbes (Prov. 8, 22 sq.), où l'on retrouve la seconde personne occupée à former le dessein des œuvres de Dieu. Quand Dieu voulut produire au dehors les êtres qu'il avait conçus en lui-même par la pensée et la parole de sa Sagesse, il commença par proférer son Verbe (*Sermo*), qui porte en lui comme éléments essentiels la pensée et la sagesse divine. Le Verbe est l'instrument des œuvres de Dieu. Tous ces êtres, achevés déjà dans les conseils divins, reçurent par lui ce qui leur manquait encore : une existence indépendante dans leurs essences et substances propres. Ainsi le Verbe acquiert un éclat extérieur et une voix, quand Dieu dit : « Que la lumière soit. » Cette parole marque son enfantement complet hors de Dieu, après plusieurs stades préliminaires : formation de la divine Sagesse (Prov. 8, 22), génération plus distincte en vue des œuvres extérieures (ib. 27), enfin filiation du Verbe, le premier-né (Col. 1, 15), l'unique (1 Joan. 4, 9), né du cœur du Père (Ps. 44, 1), avant l'aurore des temps (Ps. 2, 7). Dès lors le Fils peut emprunter, pour parler au Père, les accents de la divine Sagesse, principe des œuvres de Dieu (Prov. 8).

Mais comment ce Verbe mental peut-il être une substance

1. *Prax.* 6.
2. *Ib.* 7.

distincte ? la parole n'est qu'un bruit, et de l'air battu. Tertullien répond ici à ceux que déconcertent d'infimes analogies. L'Écriture nous donne la plus haute idée de ce Verbe de Dieu par qui tout a été fait, qui procède de la substance divine et a produit à son tour tant de nobles substances. Et comment ne serait-il lui-même qu'un être vide et dénué de substance, ce Verbe qui était en Dieu et qui était Dieu (Joan, 1, 1), qui, possédant la forme divine, n'a pas craint de s'égaler à Dieu (Phil. 2, 6)? Est-ce que Dieu n'est pas une substance? un corps, bien qu'à la manière des esprits? Concluons : le Verbe est substance, il est personne, il est Fils du Père et il a le premier rang après lui. Mais on se récrie[1] : ce mode de génération est une projection (προβολή) à la manière de Valentin, qui de ses Éons tire sans cesse de nouveaux Éons. — Ne nous arrêtons pas aux mots, répond Tertullien. Si l'erreur abuse d'un nom, la vérité devra-t-elle pour cela se l'interdire? Or voici la question : le Verbe de Dieu est-il, oui ou non, proféré? Il y a d'ailleurs bien de la différence entre la pensée de Valentin et la nôtre. Valentin met un abîme entre l'Éon générateur et le terme engendré : ce dernier ne connaît même pas son père; d'ailleurs il n'y a rien de plus mal défini que son mode d'existence. Au contraire dans la Trinité chrétienne, le Fils connaît le Père (Mat. 11, 27), il a seul révélé le sein du Père (Joan. 1, 18), il a entendu et vu tout ce qui est dans le Père, il parle sur son ordre (Joan. 8, 26), il fait la volonté du Père (Joan. 6, 38) qu'il connaît dès le commencement. Et qui donc connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit même qui réside en Dieu? (1 Cor. 2, 11). Il est toujours dans le Père et toujours en Dieu (Joan. 14, 11; 1, 1). Il ne fait qu'un avec le Père, inséparable quoique distinct (Joan. 10, 30). Dieu a proféré son Verbe comme la tige profère un rameau, la source un fleuve, le soleil un rayon. Tel est le titre de la filiation du Verbe. Or la tige et le rameau sont deux, bien qu'unis. La source et le fleuve sont deux, bien qu'inséparables. Le soleil et le rayon sont deux, bien que se tenant étroitement. Ainsi le Père et le Fils sont deux. Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont trois :

1. *Prax.* 8.

l'Esprit-Saint apparaît en troisième lieu, comme le fruit sur le rameau. La divinité du Père se communique par degrés au Fils et à l'Esprit-Saint, sans détriment de la monarchie. Il faut tenir ferme cette union indissoluble[1] du Père, du Fils et du Saint-Esprit : c'est la clef du langage théologique sur la Trinité. Quelqu'un vient-il à dire : autre est le Père, autre le Fils, autre l'Esprit-Saint : aussitôt un simple se scandalise. Il a tort : car si entre le Père et le Fils il n'y a pas division, il y a distinction et inégalité. En voici la preuve. Le Père est toute la substance divine, le Fils n'en est qu'un écoulement et une partie, c'est pourquoi il dit : « Le Père est plus grand que moi » (Joan. 14, 28). On lit d'ailleurs dans le psaume (Ps. 8, 6), que le Père abaissa le Fils au dessous des anges. Le Fils est autre que le Père, car il est moindre que le Père, car il est engendré du Père, car il est envoyé par le Père, car il est produit par le Père. Pareillement l'Esprit-Saint est autre que le Fils, car dans l'Évangile (Joan. 14, 16), le Fils promet d'envoyer l'Esprit-Saint. Les seuls noms de Père et de Fils montrent qu'il s'agit de deux personnes distinctes. Le Père n'est pas plus le Fils[2] que le jour n'est la nuit. Les monarchiens confondent tout, et veulent que le Père se soit fait lui-même son propre Fils. Mais ces termes sont corrélatifs. Un Père suppose un Fils et un Fils suppose un Père : tel est l'ordre établi de Dieu, et qu'il garde lui-même. En méconnaissant cette vérité, on arrive à concevoir un Père sans Fils et un Fils sans Père, enfin une monarchie divine qui ne contient plus ni Père ni Fils. On dira peut-être que rien n'est impossible à Dieu (Mat. 19, 26), que Dieu se plaît à confondre la sagesse humaine (1 Cor. 1, 27). Rien de plus vrai. Encore ne faut-il pas attribuer à Dieu tout ce qui peut nous passer par l'esprit, ni conclure de la simple possibilité au fait. Par exemple, Dieu aurait pu donner à l'homme, comme au milan, des ailes pour voler : il ne l'a pas fait; il aurait pu anéantir Praxéas et tous les hérétiques : il ne l'a pas fait. En Dieu, vouloir et pouvoir, c'est tout un. Mais le vouloir

---

1. *Prax.* 9.
2. *Ib.* 10.

ne se suppose pas : il se prouve. Nous admettrons qu'il a pu et voulu devenir son propre Fils quand vous nous prouverez qu'il est effectivement devenu tel. Cela, vous ne sauriez le prouver [1]. Au contraire nous prouvons par l'Écriture la filiation du Verbe et la distinction des trois personnes divines. Tantôt le Père parle au Fils (Ps. 44; 2, 7; 109, 3; Is. 42, 1; 49, 16); tantôt le Fils parle du Père (Prov. 8, 22; Is. 61, 1) ou au Père (Ps. 70, 18; 3); tantôt le Saint-Esprit parle, à la troisième personne, du Père et du Fils (Ps. 109, 1; Is. 45, 1; 53, 1. 2). Dans ces divers textes, autre est la personne qui parle, autre celle à qui elle parle, autre enfin celle dont il est parlé.

La distinction des personnes divines se manifeste encore [2] dans d'autres locutions scripturaires. Tantôt Dieu s'exprime au pluriel; ainsi lors de la création de l'homme (Gen. 1, 26), ce sont les trois personnes qui tiennent conseil sur cette œuvre où chacune d'elles doit avoir part. De même après la chute d'Adam (Gen. 3, 22). Tantôt le dialogisme est implicite dans un commandement divin. Par exemple (Gen. 1, 7-16) : le Père s'adresse au Verbe, ministre de sa volonté créatrice : s'il était seul, au lieu de s'adresser le commandement, il l'exécuterait.

Mais, dira-t-on, vous pouvez trop [3] : car vous nous montrez dans l'Écriture non plus un Dieu, mais deux. Tertullien commence par fournir à l'objection de nouvelles armes en accumulant les textes (Ps. 44, 7. 8; Is. 45, 14; Joan. 1, 1; Ps. 109, 1; Is. 53, 1; Gen. 19, 24 et même Ps. 81, 6 et 1). Ensuite il répond : Nous lisons l'Écriture avec discernement, et nous nous gardons bien de confondre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, de dire par exemple avec vous que le Père est né, qu'il a souffert, ce qui serait contraire à l'Écriture. L'Écriture a souvent donné séparément soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit les noms de Dieu et de Seigneur; et cela était nécessaire pour mettre leur divinité dans tout son jour. D'ailleurs l'Incarnation oblige les chrétiens à une plus grande sévérité de langage [4]. Pour bien marquer leur position en

1. *Prax.* 11.
2. *Ib.* 12. V. Justin, *Dial.* 62.
3. *Ib.* 13.
4. *Ib.* 13: At ubi venit Christus et cognitus est a nobis, quod ipse sit

face du polythéisme, ils s'abstiennent d'employer le nom de Dieu au pluriel. S'il faut nommer à la fois le Père et le Fils, ils diront, à l'exemple de l'Apôtre (Rom. 1, 7) : « Dieu le Père et Jésus-Christ Notre-Seigneur. » En parlant du Fils seul, ils ne verront pas d'inconvénient à dire avec le même Apôtre (Rom. 9, 5) :« le Christ qui est Dieu ». De même qu'en parlant du soleil et d'un de ses rayons ils ne diront pas : deux soleils; mais d'un rayon considéré isolément ils diront fort bien : le soleil, parce qu'il n'y a pas lieu de l'opposer à la source.

Une autre preuve de la distinction des personnes divines se tire des théophanies de l'A. T.[1]. Tantôt Dieu déclare que l'homme ne saurait voir sa face sans mourir (Ex. 33, 20), tantôt il se montre effectivement à des patriarches et à des prophètes, — Abraham, Jacob, Isaïe, Ézéchiel et autres —, qui cependant ne meurent pas. Que conclure? sinon que ces saints personnages n'ont pas vu le Père en la plénitude de sa majesté. Il appartient au Fils de se manifester : ainsi le soleil, trop éblouissant dans sa forme propre, se laisse contempler dans le rayon. Les modalistes, qui repoussent la distinction du Père et du Fils, font appel à d'autres textes où l'on voit que Dieu se montra face à face à Moïse (Ex. 33, 11), à Jacob (Gen. 32, 30), et n'admettent qu'une seule et même personne, invisible en tant que Père, visible en tant que Fils. Tertullien sent la force de l'objection, et commence par écarter l'hypothèse d'une apparition du Fils en sa divinité : car le Fils est, comme Dieu, tout aussi invisible que le Père. Les théophanies de l'A. T. supposent un intermédiaire créé. Si Dieu annonce à Aaron et à Marie (Num. 12, 6-8) qu'il se montrera aux prophètes en songe ou en énigme, et non face à face comme à Moïse, ce n'est pas à dire qu'il se soit déjà montré face à face à Moïse; mais le Fils devait se montrer plus tard à Moïse, et c'est dans le N. T. qu'il faut chercher la réalisation de la prophétie : elle

---

qui numerum retro fecerat, factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius, et jam Pater per ipsum plenius manifestatus, redactum est jam nomen Dei et Domini in unionem : et, quia nationes a multitudine idolorum transirent ad unicum Deum, ut differentia constitueretur inter cultores unius et plurimae divinitatis.

1. *Prax.* 14, cf. Justin, *Dial.* 127.

s'est accomplie sur la montagne au jour de la Transfiguration (Luc. 9, 30)[1]. Dans l'A. T., le Fils seul apparaissait aux patriarches et aux prophètes : encore n'était-ce qu'en image et en énigme. Mais la face de Dieu, c'est-à-dire la divinité, est invisible en elle-même. Et en ce sens, rien n'empêche de dire que le Père est la face du Fils.

Tertullien croit trouver dans le N. T. la confirmation de cette exégèse[2]. En effet, il y est question à diverses reprises du Dieu que nul homme n'a jamais vu ni ne saurait voir (Joan. 1, 18; 1 Tim. 6, 16). Ces affirmations, qui ne comportent aucune restriction même pour le passé, concernent le Père. D'autre part, les Apôtres attestent qu'ils ont vu et touché le Verbe de vie, le Christ (1 Joan. 1, 1; Joan. 1, 14; 1 Cor. 9, 1; 15, 3). Ils n'ont pas vu le Père, ce roi immortel des siècles, invisible, Dieu solitaire, qui habite une lumière inaccessible (1 Tim. 1, 17; 6, 16); mais le Fils, en se faisant homme, s'est fait mortel et accessible; et si une fois il a été vu des apôtres Pierre, Jacques et Jean dans une lumière de gloire, cette gloire ne doit pas être confondue avec la gloire inaccessible du Père. Dans toutes les œuvres extérieures, le Fils seul a paru, agissant au nom et par la volonté du Père. A cet effet, il a reçu[3], dès l'origine du monde, toute puissance au ciel et sur terre (Mat. 28, 8) ; le Père a remis en ses mains tout jugement (Joan. 5, 22). Il ne faut pas faire commencer ses manifestations avec la vie de Jésus, car le Verbe était dès le commencement. Dans toutes les théophanies de l'A. T., lui seul intervenait, faisant pour ainsi dire l'apprentissage de l'Incarnation, faisant aussi l'éducation de l'humanité, qu'il acheminait, par ses manifestations passagères, vers l'apparition du Verbe incarné; enfin prenant par avance les sentiments et le langage de l'humanité.

---

1. Cette idée singulière appartient à saint Irénée, *Haer.* 5, 20, 9 : Et propter hoc facie ad faciem confabulatus est cum eo in altitudine montis, assistente etiam Elia, quemadmodum Evangelium retulit, restituens in fine pristinam repromissionem. — La rencontre sur un trait si particulier ne saurait être l'effet du hasard : Tertullien suit ici l'évêque de Lyon, qui d'ailleurs donne beaucoup à la prophétie dans l'explication des théophanies bibliques (*l. c.* 5, 20, 7-11).
2. *Prax.* 15.
3. *Ib.* 16.

C'est lui qui se promenait dans le paradis terrestre, cherchant Adam, lui qui refermait l'arche sur la famille de Noé, lui qui se reposait sous le toit d'Abraham, lui qui dans la fournaise de Babylone apparaissait, comme Fils de l'homme, auprès des trois jeunes Israélites : autant d'actions qu'il faut se garder d'attribuer au Père. Il n'y a d'ailleurs aucune difficulté à croire que le Fils ait agi au nom du Père [1], qui lui communique tout, même son nom (Joan. 5, 43; 17, 6; Ps. 117, 26). D'autant qu'il dit expressément : tout ce qui est à mon Père est à moi (Joan. 16, 15). En affirmant l'unité de Dieu [2], l'Écriture ne va point contre la distinction des personnes, et elle attribue au Dieu unique les œuvres où le Fils se fait ministre des volontés paternelles (Job. 9, 8), avec autant de droit qu'on rapporte au soleil l'influence du rayon.

Cependant les monarchiens se prévalent [3] de quelques textes où le monothéisme est fortement inculqué (Deut. 32, 39; Joan. 10, 30; 14, 9-11), et veulent plier à leur préjugé unitaire les deux Testaments. Étranges exégètes qui suspendent toute la doctrine à un petit nombre de paroles obscures! Mais telle est la coutume des hérétiques. Tertullien va leur opposer longuement [4] les Écritures qui établissent la distinction des personnes; surtout l'Évangile de saint Jean, où le Christ en appelle perpétuellement à son Père, puis divers passages de saint Mathieu (confession de saint Pierre : Mat. 16, 16. 17; voix du ciel après la transfiguration : Mat. 17, 5; le Pater : Mat. 6, 9; l'agonie du Christ : Mat. 27, 46 sq. etc.), enfin l'Évangile de l'enfance, dans saint Luc. Les adversaires sont condamnés par les passages même dont ils font le plus d'état. Par exemple, Joan. 10, 30 : *Ego et Pater unum sumus* [5]. Le verbe au pluriel *sumus* suffit à prouver la distinction des personnes; et le singulier neutre *unum* (au lieu du masculin *unus*) montre une fois de plus l'unité de substance. Tertullien, dans son commentaire, insiste de préférence sur l'union

1. *Prax.* 17.
2. *Ib.* 18, 19.
3. *Ib.* 20.
4. *Ib.* 21-26.
5. *Ib.* 22.

morale et dynamique; d'ailleurs l'unité substantielle reparaît clairement affirmée à propos du Paraclet[1] (Joan. 16, 7 et 14), qui reçoit sa substance du Fils comme le Fils la reçoit du Père. L'Évangile de l'enfance[2] prouve également la distinction du Père et du Fils. Selon Tertullien, les expressions : *Spiritus Dei, Virtus Altissimi* (Luc. 1, 35) désigneraient ici le Fils : *Spiritus Dei, Sermo Dei* seraient en effet deux noms, l'un de substance, l'autre d'opération, pour désigner l'unique personne du Verbe Fils de Dieu : il serait donc uniquement question du sujet de l'Incarnation, et nullement du principe actif. D'ailleurs cette singularité d'exégèse ne détruit pas la portée de l'argument quant à la distinction des personnes. On peut invoquer encore bien d'autres textes évangéliques : Luc. 2, 49; Mat. 11, 25; enfin la formule du baptême (Mat. 28, 19), à propos de laquelle Tertullien signale le rite d'une triple immersion en l'honneur des trois divines personnes.

Mais voici une autre invention des monarchiens[3]. Contraints par l'évidence des textes de distinguer le Fils du Père, ils ruinent l'effet de cette distinction en la déplaçant. C'est en effet dans l'unique personne de Jésus-Christ qu'ils prétendent trouver d'un côté le Fils, c'est-à-dire l'homme de chair, Jésus, d'un autre côté le Père, c'est-à-dire le Dieu spirituel, le Christ. Peut-être ont-ils appris cela de Valentin qui, lui aussi, distingue Jésus du Christ; assurément ils ne l'ont pas trouvé dans l'Évangile, où le même homme qui naît selon la chair est appelé Fils de Dieu. Ici reparaît l'idée, indiquée plus haut, d'une incarnation de l'Esprit divin. Nous aurons occasion de revenir sur ce qui concerne la troisième personne, et sur la notion précise de l'Incarnation. Commençons par suivre Tertullien jusqu'au bout dans sa lutte contre l'idée monarchienne.

Après l'Évangile, les Actes[4] sont appelés en témoignage. Ils établissent (Act. 4, 27) que Jésus est surnommé le Christ (*unctus*) parce qu'il est l'oint du Père : autre preuve que le

1. *Prax.* 25.
2. *Ib.* 26.
3. *Ib.* 27.
4. *bI.* 28.

Père n'est pas le Christ. Saint Pierre proclame cette vérité (Act. 2, 36). Saint Jean traite même de menteur celui qui nierait que Jésus soit le Christ (1 Joan. 2, 22). Saint Paul distingue à maintes reprises Dieu le Père et Notre-Seigneur Jésus-Christ. (Rom. 1, 8; Gal. 1, 1, etc.). Soit qu'il emploie simultanément ces deux noms : Jésus-Christ, soit qu'il les sépare, Jésus, le Christ représentent toujours pour lui l'unique personne du Verbe incarné. Il parle du Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ (Eph. 1, 17), de ce Dieu qui a ressuscité le Christ et ressuscitera pareillement nos corps mortels (Rom. 8, 11). Si le Père est mort en la personne du Christ, quel autre Dieu le ressuscitera? Mais les textes les plus décisifs [1] sont ceux qui mentionnent la mort du Christ Fils de Dieu. Saint Paul ajoute même (1 Cor. 15, 3) qu'il est mort selon les Écritures. Or le Christ étant composé de deux substances, l'une divine et immortelle, l'autre humaine, n'a pu mourir que selon l'humanité, selon la chair. Et ici paraît l'erreur de ceux qui font mourir le Père en croix. Le Père, n'étant que Dieu, ne pouvait mourir. Il ne pouvait non plus porter la malédiction attachée par la Loi au crucifié : cette malédiction, le Fils l'avait prise sur lui avec la nature humaine; en charger le Père, c'est blasphémer. Ceci condamne les *Patripassiens*. Et même les *Patricompassiens*. Car, par un vain subterfuge, l'hérésie, ne pouvant faire pâtir le Père, le fait compatir. Mais qu'est-ce que compatir, sinon pâtir avec quelqu'un? Or le Père est impassible; pareillement le Fils est impassible quant à la divinité. Il a pâti en tant qu'homme; mais l'homme était en lui séparé du Père, encore que le Dieu ne le fût pas. Troublez l'eau d'un fleuve ; la source n'en sera pas nécessairement troublée. Pourtant c'est l'eau de la source qui coule dans le lit du fleuve, et le fleuve n'est pas séparé de la source. Ainsi en Dieu. Quand même l'Esprit divin (c'est-à-dire la divinité) aurait pâti dans le Fils, cette passion ne pouvait refluer jusqu'au Père. Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette hypothèse; car l'Esprit divin, en tant que tel, n'a pas souffert. En

1. *Prax.* 29.
2. *Ib.* 30.

résumé, tandis que le Fils souffrait en sa chair, le Père était en lui, mais ne souffrait pas. Ainsi, proportion gardée, il nous arrive de souffrir pour Dieu, grâce à l'Esprit divin qui est en nous, inspirant et soutenant notre confession : cependant l'Esprit divin ne souffre pas. Comme dernier argument, Tertullien livre à la méditation des Patripassiens les paroles du Christ mourant en croix : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Ce n'est pas le Dieu qu'on entend ici, c'est l'homme qui crie vers la divinité impassible et inflexible. On pourrait commenter ce cri par bien des paroles du N. T. (ainsi Rom. 8, 32) et de l'A. T. (ainsi Is. 53, 6); l'abandon qui torture ici le Christ n'est point une séparation personnelle d'avec le Père : c'est l'effet de la sentence inexorable qui livre son humanité à la mort. L'heure venue de mourir, il remet son esprit — c'est-à-dire son âme humaine[1] — entre les mains de son Père, et il expire. Ressuscité ensuite par la vertu de Dieu, il est monté au ciel : là Étienne l'a vu, à la droite du Père. Un jour il viendra sur les nuées ; en attendant, il a envoyé l'Esprit-Saint, troisième personne de la Trinité, pour la pleine révélation du mystère chrétien. Refuser de croire à la Trinité[2], c'est faire acte de judaïsme. Entre les Juifs et nous, il n'y a que ce dogme : là est l'œuvre de l'Évangile, la substance du N. T. Dieu qui déjà, sous l'ancienne Loi, se faisait annoncer obscurément comme Fils et Saint-Esprit, avait gardé pour les temps nouveaux cette grande lumière sur son être propre. Qui veut avoir la vie, doit croire au Fils de Dieu.

Tel est dans ses grandes lignes, ce traité contre Praxéas, esquisse vigoureuse, bien que parfois incorrecte, de la théolo-

---

1. Il n'y a pas à se méprendre sur le sens de ce texte, car le Christ a une âme humaine. Voir *c. C.* 11, fin : Redde igitur Christo fidem suam, ut, qui homo voluerit incedere, *animam quoque humanae condicionis* induerit. — M. Stier paraît perdre de vue ce point, quand il affirme (*Gottes und Logoslehre Tertullians*, p. 27) que dans le Christ, et dans le Christ seul, *spiritus* et *flatus* ne font qu'un. D'ailleurs Tertullien parle ici avec peu de précision : pour désigner l'âme humaine, il ne veut pas en général, du mot *spiritus* (voir c. III, § 2, p. 113-118). Probablement ce mot lui était imposé par l'usage, pour traduire Luc, 23, 46; il n'a pas osé employer *flatus*, que pourtant il préfère habituellement. Voir 2 *M.* 9, et *An.*, passim.

2. *Prax.* 31.

gie catholique sur la Trinité. Nous essaierons d'en dégager les conclusions dogmatiques, et de marquer le rôle de Tertullien dans le développement historique de la doctrine chrétienne sur le Verbe [1].

1° *L'unité de substance divine,* que plusieurs affectaient de croire menacée, est rappelée pour prévenir toute équivoque, et appuyée sur l'A. et le N. T. (2. 3. 4. 8. 9. 12. 18. 20. 22. 24. 25). Tertullien en précise la nature, 2 : *Unius autem substantiae* [2] *et unius status* [3] *et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur;* il indique ce qu'elle exclut, à savoir la division, non la distinction des personnes, 9 : *non diversitate alium Filium à Patre, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione;* 11 : *distincte, inquam, non divise;* il montre comment elle n'est pas compromise par la pluralité des personnes, 18 : *Non enim desinit esse qui habet Filium ipse unicus, suo sc. nomine, quotiens sine Filio nominatur, cum principaliter determinatur ut prima persona, quae ante Filii nomen erat proponenda, quia Pater ante cognoscitur et post Patrem Filius nominatur. Igitur unus Deus Pater et absque eo alius non est. Quod ipse inferens non Filium negat, sed*

---

1. Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. fr., t. I. (Paris, 1886), 1re partie, § 20, 1.

2. Le mot *substantia* (= nature) reparaît 5. 8. 12. 26. 27. Voir Rev. T. B. Strong, dans : *J. T. S.* vol. 3 (oct. 1901) : *History of the theological term : Substance;* p. 38. 39. — J. F. Bethune-Baker, ibid. vol. 4 (avril 1903), p. 440-442 : *Tertullian's use of substantia, natura and persona.* Ce dernier auteur attire l'attention sur *An.* 9. 32 et *Prax.* 7, où *substantia* se distingue de *natura*, comme le suppôt des propriétés : each is itself a *substantia;* each has its own *natura.* — Ajouter *An.* 20 : Concludimus omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere.

3. Le mot *status*, dans la langue de Tertullien, signifie *nature* ou *réalité.* — Voir en particulier *Fug.* 4 : Non sensus hominis praejudicat statui rerum, sed status sensui. Status enim uniuscujusque certum quid est, et dat sensui legem ita sentiendi statum sicuti est. Si autem statu quidem bonum quod a Deo venit (nihil enim a Deo non bonum, quia divinum, quia rationale), sensui vero malum videtur, erit status in tuto, sensus in vitio. Statu optima res pudicitia et veritas et justitia, quae a multorum sensu displicent. — *Status* s'oppose ici à *sensus,* comme la réalité objective à l'appréciation subjective.

alium Deum : ceterum alius a Patre Filius non est; et 25 : *De meo sumet (Paracletus) inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus.* D'ailleurs, il s'attache à faire ressortir l'union des volontés et des énergies, 22 : *Ego et Pater unum sumus :... unum dicit neutrali verbo, quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem Patris, qui Filium diligit, et ad obsequium Filii, qui voluntati Patris obsequitur... adeo totum hoc perseverabat inducere, ut duo tamen crederentur in una virtute.* Pour expliquer la procession dans l'unité de substance, il recourt à diverses comparaisons qu'on rencontrera tout à l'heure. Dans l'Apologétique, il avait employé pour le même objet la comparaison des flambeaux, déjà classique au deuxième siècle [1], et que consacra plus tard le symbole de Nicée. *Ap.* 21 : *Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. Nam et Deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur. Ita de Spiritu Spiritus et de Deo Deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris : ita et quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et unus ambo. Ita et de Spiritu Spiritus et de Deo Deus modulo alternum numerum, gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit* [2].

2° La *trinité de personnes* dans l'unité de substance est inculquée avec une précision juridique, au moyen de ce mot *persona,* qui demeurera consacré dans l'usage de la théologie latine. On sait que, dans la vieille langue, ce nom désignait un masque de théâtre. Par une métonymie facile, on l'appli-

1. Cf. Saint Justin, *Dial.* 61 et 128; Tatien, *adv. Gr.* 5; et encore Hippolyte, *adv. Noet.* 11.

2. On rencontre chez Tertullien les mots *consubstantialis* (*Herm.* 44), *consubstantivus* (*Val.* 12. 18. 37) qui répondent au grec ὁμοούσιος, consubstantiel. Néanmoins il n'en fait pas usage dans sa théologie de la Trinité.

qua au sens de rôle ou de personnage. Les juristes romains s'en emparèrent pour exprimer la personnalité civile. C'est ainsi qu'on lit dans Cicéron, *de oratore* 3, 14, 53 : *Ut rerum, ut personarum dignitates ferunt;* dans le Digeste (Paul) 1, 5, 1 : *Omne jus quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones.* Aucun terme se sembla plus convenable pour désigner les hypostases de la Trinité. A la même époque, saint Hippolyte expliquait le dogme en grec au moyen du mot πρόσωπον [1], pareillement usité au théâtre. Tertullien raisonne sur les hypostases divines comme sur des *personae* civiles [2] qu'il oppose les unes aux autres, et il prouve leur distinction par cette opposition même (3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11 seq.). L'analogie du verbe humain, une fois admise, met sur la voie de la propriété hypostatique du Verbe divin, et Tertullien conclut hardiment, 5 : *Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione Sermonem,* QUEM SECUNDUM A SE FACERET *agitando se.* Et encore, 7 : *Quaecumque ergo substantia Sermonis fuit,* ILLAM DICO PERSONAM, *et illi nomen Filii vindico, et dum Filium agnosco,* SECUNDUM A PATRE DEFENDO. Voici d'autres comparaisons non moins expressives. Le Fils est issu du Père, comme le rameau de la tige, comme le fleuve de la source, comme le rayon du soleil. Et cette relation d'origine suffit à fonder la distinction des personnes, 8 : *Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum. Protulit enim Deus Sermonem... sicut radix fruticem et fons fluvium et sol*

---

1. Saint Hippolyte, c. *Noet.* 7 ; 14 etc. — D'ailleurs ce mot se trouve déjà dans saint Justin, *Dial.* 88 fin, cf. 1 *Ap.* 36 sq.

2. M. Stier (*Gottes und Logos Lehre Tertullians*, p. 72 sq.) argumentant contre M. Harnack, nie la provenance juridique de cette expression, et l'influence du droit romain sur la christologie de Tertullien : il devrait tout aux Pères apologistes. Nous reconnaissons que Tertullien a surtout mis en œuvre des concepts élaborés par les penseurs du deuxième siècle, mais nous ne croyons pas qu'on puisse contester soit l'influence prépondérante de ce puissant esprit sur la mise en formule de la théologie occidentale, soit le caractère juridique des expressions qu'il emploie pour préciser la doctrine sur Dieu et le Christ.

radium... Nec dubitaverim filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium; quia omnis origo parens est, et omne quod ex origine profertur progenies est; multo magis Sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit... Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit ejus necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit. La Trinité est établie par cet argument et d'autres semblables; ainsi, 11 : *Non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur.* Parfois il est vrai l'argument manque le but. Ainsi Tertullien s'égare en croyant trouver dans les expressions même de saint Luc 1, 35 une preuve de la distinction des personnes, 26 : *Spiritus Deus et Sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est... Multo magis Virtus Altissimi non erit ipse Altissimus.* Mais ailleurs il souligne avec justesse et bonheur cette relation d'origine, méconnue par les monarchiens (28, et passim) [1].

3° La *procession du Fils* est décrite par Tertullien d'une manière qui nous paraît fort étrange, et qu'on ne peut bien comprendre sans le rapprocher des autres anciens théologiens du Verbe.

Laissons de côté Philon, avec lequel il ne présente que des

1. Les processions divines apparaissent dans le traité contre Praxéas (4 et 10) comme volontaires. Voir les textes cités ci-dessus (p. 66). Bossuet (*6e avertissement aux protestants*, 1e p., 34) s'applique à justifier Tertullien : « Le Fils de Dieu ne procède pas de son Père par une effusion aveugle, comme e rayon procède du soleil et le fleuve de sa source, mais par intelligence : et si vous appelez ici la volonté du Père pour exclure la nécessité, cette nécessité, que vous voulez exclure, est une nécessité aveugle et fatale qui ne convient point à Dieu ». — Sans contester la justesse de ces observations, nous croyons qu'une explication complète doit surtout tenir compte du caractère de la *génération temporelle* du Verbe, que Tertullien a seule en vue, et dont il va être question.

ressemblances lointaines. On trouve bien chez Philon deux états successifs du Verbe divin, sinon deux Verbes distincts : d'une part l'intelligence divine (θεῖος Λόγος), d'autre part une pensée ouvrière produite par Dieu au-dessous de lui, pour servir d'intermédiaire dans la création et le gouvernement du monde, et qui équivaut à la somme de toutes les idées particulières (θεῖος Λόγος κοσμοποιῶν, νοητὸς κόσμος, ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἀρχέτυπος σφραγίς, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, πρωτόγονος, πρεσβύτατος Θεοῦ Υἱός) [1]. Mais cette double conception du Verbe pensant et du Verbe pensé demeure fort éloignée de celle que nous avons rencontrée chez Tertullien, qui d'ailleurs ne cite jamais le théosophe juif.

Tout autre est le concept des apologistes chrétiens du IIe siècle, dont Tertullien continue la lignée [2]. Un trait com-

---

1. Cf. Henry Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie* (Turin, 1876), p. 63 sq., p. 71 sq. — Jean Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie* (Genève, 1877) p. 26 sq. — Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3, 3te Theil, 2te Abt., (Leipzig, 1881), 2, 3, p. 338-418. — James Drummond, *Philo Judaeus* (London, 1888) t. 2, book 3, c. 6, p. 156-273.

2. La doctrine des Pères anténicéens sur la Trinité a été attaquée par les Sociniens (voir entre autres Christophe Sand, *Nucleus historiae ecclesiasticae*, Amsterdam 1668); défendue par l'anglican George Bull dont le livre (*Defensio fidei Nicaenae*, 2e éd. Oxford, 1688), malgré des inexactitudes de détail, mérite encore d'être consulté. Bossuet (6e *avertissement aux protestants*) lui donna son suffrage. — Petau avait eu pour les Pères anténicéens, en son l. 1 *De Trinitate*, des sévérités qu'il atténua dans sa préface. (Pour Tertullien, voir *l.* 1, 5 et *praef.* 5). — On peut consulter : Dom Bernard Maréchal, *Concordance des saints Pères* (Paris, 1739, 2 in-4); Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne* (trad. fr. Paris, 1848) c. 8, s. 1, p. 400 sq.; Franzelin, *De Deo trino,* thèse 10, seq. ; Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. fr. (Paris, 1886) t. 1. Signalons enfin, comme souvenir d'une controverse récente, un article de la *Revue des sciences ecclésiastiques,* t. 46 (déc. 1882) p. 484-539, où l'abbé (depuis Mgr) Duchesne relève les témérités d'un adversaire, sans d'ailleurs aller au fond de la question présente.

L'histoire du Logos a été écrite par Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg, 1872) et par Anathon Aall : *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie* (2 vol., Leipzig, 1896) : voir sur Tertullien, t. 2, p. 371-380. — Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des influences très complexes qui déterminèrent sur ce point l'orientation de la pensée chrétienne. On peut lire la dissertation très instructive de M. R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen, nach ungedruckten griechischen Texten.* (Strassburg, 1901), 2e partie, p. 47 sq. — Rappelons J. Stier, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*; p. 65 sq.

mun à ces Pères est la théorie de la génération temporelle du Verbe, théorie qui, ébauchée par saint Justin, reproduite, avec des nuances diverses, par Tatien et Athénagore, trouve sa formule la plus claire dans saint Théophile d'Antioche, par la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός. Philon avait emprunté aux stoïciens cette terminologie, qu'il appliquait à l'analyse du verbe humain; Théophile d'Antioche la transporte dans le domaine divin. Saint Hippolyte et Tertullien reprirent la même donnée, pour la développer encore. Chez ce dernier, le Λόγος ἐνδιάθετος (Verbe latent au sein de Dieu) s'appelle *Ratio;* le Λόγος προφορικός (Verbe externé dans la création) s'appelle *Sermo*. Sa doctrine peut être réduite en système, et commentée à l'aide des théologiens grecs; d'ailleurs nous négligerons les détails qui séparent ces auteurs, pour nous attacher aux parties communes qui éclairent la pensée de Tertullien.

1. *Éternité du Verbe* (Λόγος ἐνδιάθετος, *Ratio*).

Justin, 1 *Ap.* 63 : (Ὁ Υἱὸς) καὶ Λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ὑπάρχει.

Tatien, *adv. Gr.* 5, éd. Schwartz, p. 5 : Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων [αὐτὸς ὑπόστασις] ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς [καὶ ὁ Λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ], ὑπέστησεν.

Athénagore, *Leg. pro Christ.* 10 : Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν Λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν.

Théophil. *ad Autol.* 2, 22 : Ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν Λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γενέσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα... Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· δεικνὺς ὅτι ἐν

Tertullien *adv. Prax.* 5 : Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus : habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem suam sc...

Etsi Deus nondum Sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per Sermonem mox erat dicturus.

Ib. 8 : Sermo ergo et in Patre semper, sicut dicit (Joan. 14, 11) : Ego in Patre, et apud Deum semper, sicut scriptum est (Joan. 1, 1) : Et Sermo erat apud Deum, et nunquam separatus a Patre aut alius a Patre, quia (Joan. 10, 30) : Ego et Pater unum sumus.

Ib. 13 : In Evangelio totidem invenies (Joan. 1, 1) : In principio erat

πρώτοις μόνος ἦν ὁ Θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ Λόγος.

Hippolyt. *adv. Noet.* 10 : Οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν· αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν· οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν.

Id. *adv. Beron.* 6, attributs du Verbe : ἀναρχία, ἀγενησία, ἀπειρία, ἀϊδιότης, ἀκαταληψία.

Sermo, et Sermo erat apud Deum, et Deus erat Sermo. Unus qui erat, et alius penes quem erat.

Ib. 27 : Quaerendum quomodo Sermo caro sit factus : utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem? Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum... Sermo autem Deus.

Ces témoignages s'accordent en un point, Dieu n'a jamais été sans Verbe intérieur : ἄλογος. Tertullien fait même un pas de plus, en admettant que ce Verbe intérieur ou pensée (*Ratio*) tend à se produire sous forme de Verbe extérieur (*Sermo*).

2. *Génération du Verbe avant toute créature* (Λόγος προφορικός, *Sermo*).

Justin, *Dial.* 61 : Ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα Κυρίου ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Θεός, ποτὲ δὲ Κύριος καὶ Λόγος.

Ib. 62 : Τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ Πατρί, καὶ τούτῳ ὁ Πατὴρ προσομιλεῖ, ὡς ὁ Λόγος διὰ τοῦ Σολομῶνος ἐδήλωσεν, ὅτι καὶ ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτ' αὐτὸ το γέννημα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐγεγέννητο...

Tatien, *adv. Gr.* 5 : Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ Λόγος· ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.

Athénagore, *Leg.* 10 : Ἐρῶ διὰ βραχέων, πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ Πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον,... ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων... ἰδέα καὶ ἐνεργεία εἶναι προσελθών.

Adv. Prax. 6 : Ut primum Deus voluit ea quae cum Sophiae Ratione et Sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit Sermonem, habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur.

Théophile, *ad Autol.* 2, 10 : Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας ἐξερευξάμενος

πρὸ τῶν ὅλων. Τοῦτον τὸν Λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν.

Ib. 22 : Ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ Θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ Λόγου, ἀλλὰ Λόγον γεννήσας καὶ τῷ Λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.

Hippolyte, *adv. Noet.* 10 : Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον...

Avant tout, remarquons que ce *Verbe proféré* est le même que le *Verbe latent* décrit dans la précédente série de textes. On s'étonne que Petau ait pu écrire au sujet de Théophile [1] : *Duplicem hic* Λόγον *statuere videtur... Praeter* ἐνδιάθετον Λόγον *quae est ipsa mens Patris et essentia,* Λόγος *est alter et unicus a Patre genitus, quem neque aeternum neque* ὁμοούσιον, *sed minorem putavit Theophilus, velut* ὑπουργὸν *et ministrum, qui id habet ut sensibus, quando ita Pater voluerit, subiciat sese ac loco contineatur, quod quidem summus ille Deus ac Pater non potest. Hinc illa Joannis : In principio erat Verbum, sic interpretatur ut haec : et Verbum erat apud Deum, de* ἐνδιαθέτῳ Λόγῳ *capiat, haec autem : et Deus erat Verbum,* de προφορικῷ *et genito, quo administro usus est Pater. Quae ut absurda, ita Justini, Athenagorae ac Tatiani doctrinae consentanea sunt, et ex platonico dogmate deprompta.* — Des réminiscences platoniciennes, évoquées mal à propos, ont seules pu induire le grand exégète à lire dans ces Pères platonisants ce qu'ils n'ont jamais dit. En effet, dans ces mots : τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν, le pronom τοῦτον est décisif quant à l'identité substantielle des deux Verbes [2] ; le mot ἐγέννησε a un sens proleptique, et la pensée peut se compléter ainsi : τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησεν (ὥστε αὐτὸν γενέσθαι) προφορικόν. Le sens indiqué par Petau pourrait se rendre : (ἕτερόν τινα) Λόγον ἐγέννησε (τὸν) προφορικόν. Mais les textes que nous avons mis sous les yeux du lecteur sont réfractaires à la distinction des deux Verbes. Ceux de Tatien, d'Athénagore et de saint Hippolyte semblent à cet égard particulièrement lumineux ; Tertullien, au premier abord,

1. Petau, *Theologica dogmata : de Trinitate* 1, 3, 6. — Cf. la réplique, trop acerbe mais souvent victorieuse, de l'anglican George Bull : *Defensio fidei Nicaenae*, 3, 2. 5. 6, surtout 7 ; ou encore les notes de Zaccaria au texte de Petau, dans l'édition de Venise.

2. Le pronom αὐτόν ne l'est pas moins, dans l'autre passage de Théophile.

est moins net, parce qu'il multiplie les entités : *Sophia, Ratio, Sermo*. Néanmoins on remarquera que toutes ces entités sont renfermées dans le *Sermo* ou Λόγος προφορικος (*ipsum primum protulit Sermonem, habentem in se individuas suas Rationem et Sophiam*) ; et, si compliquée que soit chez lui l'évolution du Verbe, on y reconnaît la même opération décrite par Théophile : ἔχων... τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας ἐξερευξάμενος.

En quoi consiste précisément cette opération? Autant qu'on peut apercevoir quelque chose dans des textes aussi obscurs, il semble que nous sommes en présence d'un mouvement qui part de la divinité pour aboutir à la création, et que ce mouvement présente un double aspect. D'une part il dégage la personnalité du Verbe, encore enveloppée au sein de Dieu; d'autre part il manifeste ce même Verbe par la création. Jusqu'ici nos apologistes ont surtout mis en lumière le premier aspect. Les textes qui nous montrent le Verbe existant éternellement en Dieu ne permettent guère de le concevoir comme un simple attribut divin. C'est donc une personne, au moins en germe. Hippolyte, qui insiste plus que personne sur la solitude de Dieu en son éternité, ajoute que cette solitude n'exclut pas la pluralité : αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν, et Tertullien dit aussi, *Prax*. 5 : *Ceterum ne tunc quidem solus : habebat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam sc*. Le Λόγος ἐνδιάθετος peut, d'après son nom même, être assimilé à l'embryon dans le sein maternel : or l'embryon a déjà sa personnalité, toutefois il n'apparaît pas encore comme distinct. Le jour où Dieu enfante son Verbe, une personnalité nouvelle se montre *à côté* de lui : καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος (Hipp). *Prax*. 5, fin : *Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum ante universitatis constitutionem solum non fuisse, habentem in semetipso proinde Rationem et in Ratione Sermonem, quem secundum a se faceret agitando se*. Le travail ici décrit dégage la personne, il ne la fonde pas [1].

---

1. A l'appui de cette manière de voir, on peut citer Tertullien lui-même, *An*. 6, fin : Universa conditio testabitur corpora de corporibus processura *jam illic esse* unde procedunt. Secundum sit necesse est quod ex alio est. Nihil porro ex alio est nisi dum gignitur; sed tunc duo sunt.

Le deuxième aspect de la génération du Verbe ressortira plus clairement des textes suivants.

3. *Enfantement du Verbe dans l'acte de la création.*

Justin, 2 *Ap.* 6 : Ὁ δὲ Υἱὸς, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε...

Hippolyt., *adv. Noet.* 10 : Ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ, ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ, ὁρατὸν ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν, προῆκεν τῇ κτίσει Κύριον, τὸν ἴδιον νοῦν, αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὄντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα, ὁρατὸν ποιεῖ ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος, σωθῆναι δυνηθῇ. — 11. Καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος. Ἕτερον δὲ λέγων, οὐ δύο Θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς ἢ ὕδωρ ἐκ πηγῆς ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου.

Adv. Prax. 7 : Tunc igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus : Fiat lux. Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit; conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae (Prov. 8,22) : Dominus condidit me initium viarum. Dehinc generatus ad effectum : Cum pararet caelum, aderam illi simul. Exinde eum Patrem [1] sibi faciens de quo procedendo Filius factus est, primogenitus (Col. 1, 15) ut ante omnia genitus, et unigenitus (1 Joan. 4, 9), ut solus ex Deo genitus; proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod Pater ipse testatur (Ps. 44, 1) : Eructavit cor meum Sermonem optimum. Ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius (Ps. 2, 7) : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Et (Ps. 109, 3) : Ante luciferum genui te. Sic et Filius ex sua persona profitetur Patrem in nomine Sophiae : Dominus condidit me initium viarum in opera sua.

---

1. Les éditions portent ici *parem*. Nous n'hésitons pas à lire *patrem*, car la parité n'est nullement en cause, mais bien la paternité. D'ailleurs ces mots : *parem sibi faciens* pourraient sans doute avoir un sens si le Père était sujet et le Fils régime; ils n'en ont pas si l'on renverse les termes. La pensée est ici exactement la même que *Prax.* 10 : *Pater Filium facit et Patrem Filius;* et *Herm.* 3 : *Fuit autem tempus cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem et qui Patrem Dominum faceret.* — Cette leçon nous avait paru nécessaire. M. Émile Kroymann veut bien nous écrire qu'il l'a rencontrée dans l'excellent *codex Montispessulanus* (XI[e] s.) et dans le *Florentinus*. On la trouvera dans son édition de Tertullien, où il restitue ainsi ce passage *exinde eum Patrem sibi faciens de quo procedendo (nascitur), Filius factus est.*

Tertullien est seul à distinguer nettement cette phase de la précédente ; mais par cette distinction, la théorie de la génération temporelle du Verbe atteint son plein développement, et il importe d'y insister, car elle donne la clef d'un langage obscur.

Notons d'abord que la nativité du Verbe, affirmée ici, est niée ailleurs. Opposant la nature divine du Christ à sa nature humaine, Tertullien s'exprime ainsi *c. C.* 5 : *Non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis Filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine Spiritu Dei, nec Dei Filius sine Deo Patre. Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit : hinc natum, inde non natum.* Entre ce texte et *Prax.* 7, il y a contradiction dans les termes. Si l'on essaie de résoudre cette contradiction, l'idée se présente qu'il s'agit ici de nativité métaphorique, là de nativité réelle. Le Verbe est éternel, nous le savons ; donc il ne naît pas réellement. Mais il se manifeste hors de Dieu dans le temps, et cette manifestation peut s'appeler par métaphore une naissance. Une telle interprétation n'est pas arbitraire, car les apologistes lui ont frayé la voie. Saint Justin, commentant Ps. 2, 7, dit[1] : Τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι· Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Voilà pourquoi, avant la parole créatrice, le Verbe est considéré comme n'ayant pas encore quitté le sein de Dieu. On le voit dans saint Justin, qui parle d'une génération simultanée à la création. On le voit mieux encore dans saint Hippolyte, qui note l'instant où le Verbe se révèle par des œuvres extérieures, comme celui où il apparaît lui-même distinct (ὁρατὸν ποιεῖ... καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος). On le voit enfin dans Tertullien, pour qui le mot illuminateur : *Fiat lux*, marque l'enfantement parfait du Verbe.

Il ne faut pas s'y tromper : génération, enfantement, nativité, en tant qu'ils affectent la personne du Verbe, sont pour Tertullien des métaphores. Considérée de ce point de vue, la génération du Verbe, selon les théologiens du IIe siècle, répond

1. Saint Justin, *Dial.* 88, fin. — Cette observation est due à G. Bull. *Def. fid. Nic.* 3, 2, 2. On peut comparer à son exposition celle de Bossuet, 6e *Avertissement aux protestants*, 1e p., 68 sq.

à ce qui, au temps du concile de Nicée, s'appelait *descente* ou *condescendance* du Verbe dans la création : πρὸς τὰ κτίσματα συγκατάβασις τοῦ Λόγου [1]. Mais nous allons voir la pensée se compliquer beaucoup.

Ce qui suit se rapporte à l'autre aspect, plus intime et plus mystérieux, de cette même génération temporelle.

4. *Propriété hypostatique du Verbe fils de Dieu.*

Justin, *Dial.* 129 : Ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ Πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε.

Tatien, *adv. Gr.* 5 : Προπηδᾷ Λόγος· ὁ δὲ Λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται.

Athénagore, *Leg. pro Chr.* 10 : Ὁ Παῖς τί βούλεται ἐρῶ διὰ βραχέων, πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ Πατρὶ, οὐχ ὡς γενόμενον, ... ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων... ἰδέα καὶ ἐνεργεία εἶναι προελθών.

Théoph. *ad Autolyc.* 2, 10 : Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ Σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.

Ib. 22 : Ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱὸς αὐτοῦ... Θεὸς οὖν ὢν ὁ Λόγος καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκώς...

Hippolyt., *adv. Noet.* 11 : Παρίστατο αὐτῷ ἕτερος... Οὗτος δὲ νοῦς ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο Παῖς Θεοῦ. Πάντα τοίνυν δι' αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ Πατρός.

Adv. Prax. 5 : Sermonem, quem secundum a se faceret agitando se.

Ib. 7 : Quaecumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen Filii vindico, et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo.

Ib. 8 : Omne quod ex origine profertur, progenies est, multo magis Sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit.

---

1. S. Athanase, *Or.* 2 *c. Arianos* (Migne, 26) 62 : Εἰ δὲ καὶ πρωτότοκος τῆς κτίσεως λέγεται, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐξισούμενος τοῖς κτίσμασι καὶ πρῶτος αὐτῶν κατὰ χρόνον, πρωτότοκος λέγεται (πῶς γὰρ, ὅπου γε μονογενής ἐστιν αὐτός ;) ἀλλὰ διὰ τὴν πρὸς τὰ κτίσματα συγκατάβασιν τοῦ Λόγου, καθ' ἣν καὶ πολλῶν γέγονεν ἀδελφός... ib. 64 : Πᾶσι γάρ ἐστι δῆλον ὅτι οὔτε δι' ἑαυτὸν, ὡς κτίσμα ὤν, οὔτε διὰ τὸ συγγένειάν τινα κατ' οὐσίαν πρὸς πᾶσαν τὴν κτίσιν ἔχειν, πρωτότοκος αὐτῆς ἐκλήθη, ἀλλ' ὅτι καὶ κατ' ἀρχὴν μὲν δημιουργῶν ὁ Λόγος τὰ κτίσματα συγκαταβέβηκε τοῖς γενητοῖς, ἵνα γενέσθαι δυνηθῇ... Καὶ δεύτερον δὲ πάλιν, ὅτι καὶ συγκαταβάντος τοῦ Λόγου υἱοποιεῖται καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις δι' αὐτοῦ. — Cf. Möhler, *Athanasius,* 2, p. 51 sq.

Tous ces textes assignent comme fondement à la propriété hypostatique du Fils sa procession du Père; tous aussi visent la génération temporelle telle qu'on l'a vue décrite plus haut, c'est-à-dire cette opération complexe qui, ébauchée au sein de Dieu, aboutit à une manifestation extérieure dans le temps. Faut-il croire que les Pères du IIe siècle nient la génération éternelle du Verbe, ou qu'ils l'ignorent? Non; seulement ils ne s'en occupent pas. Certaines de leurs expressions paraissent l'insinuer (par exemple Théophile 2, 10 : Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις..., ib. 22 : τὸν Λόγον τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ., Tertullien, *Prax.* 7 : (*Sermo*) *conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine Sophiae*), et l'on peut dire qu'ils la supposent. En effet, nous les avons trouvés unanimes à affirmer l'éternité du Verbe (1e série de textes), unanimes à affirmer l'identité de ce Verbe éternel avec le Verbe engendré dans le temps (2e série), unanimes enfin à affirmer la distinction de ce même Verbe, engendré dans le temps, d'avec le Père (4e série). Maintenant quelle est au juste la condition du Verbe immanent au sein du Père? C'est ce qu'il est bien difficile de préciser, et ce que tous ne semblent pas avoir conçu de la même manière. Si la génération dont ils parlent n'affecte pas la substance même du Verbe, en d'autres termes s'il n'y faut voir qu'une évolution accidentelle, on doit logiquement conclure que le Verbe, distinct du Père après cette génération temporelle, était distinct de lui dès le commencement[1]. Nous ne prétendons pas que cette conséquence

---

1. Aussi ne considérons-nous pas comme démontrable, quant à l'ensemble des Pères apologistes, la proposition de M. Harnack, *D. G* 3 t. I, p. 491 : Erst der Λόγος προφορικός ist eine vom Vater verschiedene Hypostase, der Λόγος ἐνδιάθετος ist es nicht. — Plus séduisante est celle de M. Puech, restreinte à Tatien (*Recherches sur le discours aux Grecs*, Paris, 1903, p. 55). « Le Logos... était immanent (en Dieu), mais ne formait pas encore une personne distincte. » Néanmoins, avant d'y souscrire, nous ferons observer qu'elle suppose un travail d'amputation, où brille le talent de l'exégète (ib. p. 56. 114. 115), mais qui laisse quelque scrupule au théologien. Qu'avec MM. de Wilamowitz, Schwartz et Puech on élague, comme une glose, les mots καὶ ὁ Λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, la phrase en devient assurément plus alerte et plus claire. Mais ces mots ne renferment rien qu'on ne trouve chez saint Justin, le maître de Tatien; et Aréthas les lisait dans son manuscrit au commencement du Xe siècle. (Voir les scolies, *éd. Schwartz*, p. 44, dans

ait été clairement déduite, ni les prémisses d'où elle découle clairement aperçues par tous les Pères du IIe siècle ; constatons seulement que leur point de vue n'est pas celui de la théologie postérieure. La théologie postérieure s'est appliquée à décrire la vie intime de Dieu ; les préoccupations de cette époque étaient d'ordre cosmogonique. De là, chez ces Pères, des assertions qui parfois nous déconcertent, mais dont il ne faudrait pas exagérer la fausseté. Achevons de montrer que tel est le cas de Tertullien [1].

Sur la vie intime de Dieu avant la création, il s'exprime ainsi, *Prax.* 5 : *Dei dispositio qua fuit ante mundi constitutionem ad usque Filii generationem.* C'est dire clairement que la génération du Fils, telle qu'il la considère, n'est pas éternelle en Dieu. Plus loin, il montre le Fils apparaissant avec la lumière au premier jour du monde, et commençant alors d'être associé aux œuvres de Dieu. Ib. 12 : *Primum quidem, nondum Filio apparente : Et dixit Deus : Fiat lux, et facta est. Ipse statim Sermo lux vera, quae illuminat hominem venientem in hunc mundum, et per illum mundialis quoque lux. Exinde autem in Sermone, Christo assistente et administrante, Deus voluit fieri et Deus fecit.* Dans le traité contre Hermogène, il déclare positivement que le Fils n'a pas toujours existé. *Herm.* 3 : *Fuit autem tempus cum et delictum et Filius non fuit, quod Judicem et qui Patrem Dominum faceret.* Et plus loin, *Herm.* 18 : *Denique ut necessariam sensit (Deus Sophiam) ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso. Dominus,*

---

les *T. U.*, t. 4, 1888). — Peut-être vaut-il mieux s'abstenir de conclusions trop explicites : la notion claire et précise des personnes divines appartient à une théologie moins rudimentaire que celle du IIe siècle. Sur les obscurités dont la notion de personne est enveloppée dans la philosophie grecque, voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 3, 3te Theil, 2te Abt., p. 365.

1. Ceci a été bien vu par Dom Maréchal, *Concordance des Saints Pères*, t. 1, *Doctrine de Tertullien*, 8. 9. p. 546. — On ne peut d'ailleurs méconnaître dans l'exposition de Tertullien le conflit de doctrines disparates, et en particulier la pénétration des idées stoïciennes sur la substance. Voir Aall, *Geschichte der Logosidee*, t. 2, p. 377. Ces incohérences sont parfaitement mises en lumière par M. Stier (p. 81 sq.), qui d'ailleurs nous paraît beaucoup trop tranchant sur l'origine temporelle de la personnalité du Verbe selon Tertullien (p. 85).

inquit, condidit me initium viarum suarum in opera sua : ante saecula fundavit me, priusquam faceret terram, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me, prior autem abysso genita sum. Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus. Si enim intra Dominum quod ex ipso et in ipso fuit sine initio non fuit, Sophia sc. ipsius exinde nata et condita ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari, multo magis non capit sine initio quicquam fuisse quod extra Dominum fuerit. Ce dernier texte, dont on peut rapprocher *Prax.* 5, fin, et 6, crée, à vrai dire, une difficulté sérieuse, car il fait commencer au sein de Dieu l'évolution temporelle qui aura pour terme la pleine révélation du Verbe, au grand jour de la création. Il faut sans doute voir dans cette conception un effet de ce matérialisme instinctif dont nous avons déjà rencontré des traces, et dont Tertullien n'a jamais su se dégager [1]. Quoi qu'il en soit, ses assertions précédentes demeurent : le Verbe est éternel en Dieu. Il faut retenir ces assertions pour contrebalancer ou redresser ce qu'il dit du point de vue de la génération temporelle.

Ce dernier point de vue nous déconcerte; on ne peut dire pourtant qu'il soit totalement inadmissible, et là-dessus il semble qu'on ait parfois noirci à l'excès la pensée de Tertullien [2]. On connaît la célèbre formule arienne qui nie l'éternité du Verbe : ἦν ὅτ' οὐκ ἦν. Cette formule, nous venons de la rencontrer chez Tertullien (*Herm.* 3); mais avec un tout autre sens, puisque chez lui elle signifie seulement qu'il y eut un temps où le Verbe ne s'était pas manifesté hors de Dieu, ne pouvait être appelé le premier-né de toute création, n'avait pas acquis ce titre de Fils de Dieu qui est attaché à sa révélation extérieure. La

---

1. George Bull, *Def. fid. Nic.*, 3, 10, 4, tente une autre voie d'interprétation bénigne.

2. Petau, *Theol. dogm., de Trinitate*, 1, 5, 2 : (Tertullianus) opinionem explicat suam, quae etiam Arianam haeresim impietate et absurditate superat.

3. Rappelons encore le mot de l'ép. à Diognète, 11 : Οὗτος ὁ ἀεί, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς.

pensée de Tertullien est bizarre quant à l'ensemble, et incorrecte en bien des détails; on ne peut nier cependant qu'elle ne reflète la pensée théologique de son temps, et qu'elle ne diffère de celle d'Arius[1].

4° La *procession du Saint-Esprit* occupe dans le traité contre Praxéas une bien moindre place que la procession du Fils. La conception de Tertullien répond au concept grec plutôt qu'au concept romain. Les Grecs diront que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et Tertullien écrit, 4 : *Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium.* Plus loin (commentant saint Jean, 16,14), 25 : *De meo sumet, inquit, sicut ipse de Patre. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus.* Les mêmes comparaisons qui ont servi à jeter quelque lumière sur la consubstantialité du Père et du Fils reçoivent un nouveau développement, approprié à la troisième personne : c'est le fruit qui naît du rameau, c'est le ruisseau dérivé du fleuve, c'est la splendeur qui termine le rayon. 8 : *Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit.*

On vient de voir Tertullien distinguer le Saint-Esprit du Fils. Cette distinction n'est pas tellement ferme dans sa pensée qu'il ne confonde quelquefois, ainsi qu'il est arrivé à d'autres Pères anciens[2]. Énumérant les trois personnes de la Trinité, il s'exprime ainsi, 12 : *Pater,... secunda persona Sermo ipsius, et tertia Spiritus in Sermone.* Plus loin, commentant Luc. 1, 35, il donne cette formule précise des relations entre le Fils et le Saint Esprit : l'Esprit est la substance du Verbe, le Verbe est l'opération de l'Esprit, et tous deux ne font qu'un, *unum.*

1. Dans le traité *De Trinitate* attribué à Novatien, lequel offre de grandes analogies avec le traité contre Praxéas, la théorie de la génération temporelle du Verbe est abandonnée, et la génération éternelle professée très nettement (§ 31).

2. Voir Petau, *De Trinitate,* 1, 14, 2. 3.

26 : *Hic Spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Joanne dicente* (Joan. 1. 14) : *Sermo caro factus est, Spiritum quoque intellegimus in mentione Sermonis, ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et Spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.* Il insiste encore sur cette identification dans les paroles suivantes : *Ceterum alium Joannes profitebitur carnem factum, alium angelus carnem futurum, si non et Spiritus Sermo est et Sermo Spiritus.* Et après avoir bien marqué que l'Esprit n'est pas Dieu (c'est-à-dire Dieu le Père), suivant son idée jusqu'au bout, il décrit l'Incarnation en ces termes : *His itaque rebus, quodcumque sunt, Spiritu Dei et Sermone et Virtute collatis in virginem, quod de ea nascitur Filius Dei est.* Un peu plus loin, il paraît enseigner l'incarnation du Saint-Esprit, 27 : *De Spiritu Sancto Virgo concepit, et quod concepit, id peperit; id ergo nasci habebat quod erat conceptum et pariundum, i. e. Spiritus, cujus et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum : Nobiscum Deus.* Il y a ici confusion matérielle entre le principe actif de la génération, qui d'après saint Luc est le Saint-Esprit, et le terme de cette génération, qui est le Christ. Cette exégèse n'est pas nouvelle : Tertullien l'avait trouvée dans saint Justin [1], qui pourtant distingue trois personnes divines. On lit un peu plus bas, 29 : *Et Spiritus Dei quod pati possit in Filio, quia non in Patre pateretur sed in Filio, Pater passus non videretur. Sed sufficit nihil Spiritum Dei passum suo nomine; quia, si quid passus est, in Filio quidem erat* [2]. Dans ces divers textes, l'Esprit de Dieu apparaît comme la divinité communiquée par le Père au Fils; c'est toujours *Spiritus in Sermone,* la troisième personne ne se dégage pas nettement de la deuxième [3].

1. Saint Justin, 1 *Ap.* 33 : Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι. — Chez saint Justin, le Saint-Esprit apparaît sous le nom de τὸ Πνεῦμα προφητικόν, comme confiné dans la fonction prophétique. (1 *Ap.* 13. 39. 40. 41. 42. 44. 47. 48. 49. 51. etc...)

2. Nous avons conservé le texte de plusieurs mss., de préférence aux conjectures de Fulvio Orsini (reproduite par Rigault, Migne; d'ailleurs excellente comme paraphrase) et d'Oehler.

3. Traces d'un langage semblable chez les premiers Pères, ap. Petau,

Mais il faut avoir présente la pensée directrice de Tertullien. *Prax.* 26, il combat certains monarchiens qui, plutôt que de distinguer des personnes dans l'essence divine, les distinguaient en Jésus-Christ, mettant d'un côté le Christ, c'est-à-dire Dieu, le Père, l'Esprit, de l'autre Jésus, c'est-à-dire l'homme, la chair. Pour les réfuter, il importait de montrer la divinité même, l'Esprit, se faisant chair. L'apologiste croit découvrir, dans l'évangile même de l'Incarnation, ce nom d'Esprit appliqué à la personne du Verbe, et il s'en empare, sans se préoccuper des complications inextricables introduites par ce langage dans la théologie de la troisième personne. Au reste, rien n'est plus fréquent que cette désignation du Verbe par le nom de *Spiritus*. Notons : *Ap.* 21 : *Ita de Spiritu Spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum;* ib. 23 : *Christus... venturus... ut Dei Virtus et Dei Spiritus et Sermo et Sapientia et Ratio et Dei Filius; Or.* 1 : *Dei Spiritus et Dei Sermo et Dei Ratio, Sermo Rationis et Ratio Sermonis et Spiritus utriusque Jesus Christus Dominus Noster; Or* 21; 1*M.* 10; ib. 19 : *Anno XV° Tiberii Christus Jesus de caelo manare dignatus est, Spiritus salutaris*; 3*M.* 6. 16; 4*M.* 18. 21. 40 : *In quo Christo consistere haberet tota substantia Spiritus, non quasi obventura illi qui semper Spiritus Dei fuerit; c.C.* 14. 19 : *Verbum Dei, et cum Verbo Dei Spiritus et in Spiritu Dei Virtus et quicquid Dei est Christus; Prax.* 14 : *Spiritus personae ejus Christus Dominus*[1].

Prax. 29, il n'en va plus de même. Tertullien tient tête aux Patripassiens, qui faisaient souffrir le Père avec le Christ. Pour mettre le Père hors de cause, il observe d'abord que le Fils n'a souffert que dans sa chair, car la divinité est impassible (*Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius, ex ea condicione qua Deus est*). En second lieu, quand même le Fils eût souffert en tant que Dieu, la souffrance ne pouvait refluer jusqu'au Père (Ceci est expliqué par comparaison). Et pareillement, si l'Esprit de Dieu avait souffert dans le

---

De Trinitate, 1, 14, 2-3. — Ajouter : Hermas, *Pasteur*, *Sim.* 5, 6, 5; *Sim.* 9, 1, 1 (cf. 9, 12, 2); Théophile d'Antioche, *ad Autolyc.* 2, 10.

1. D'après Jérémie, Thren. 4, 20. — Sur ce texte, voir c. V, § 3, p. 227.

Fils, le Père fût resté en dehors de cette souffrance. Mais cette dernière supposition est à écarter : *Sufficit nihil Spiritum Dei passum suo nomine, quia, si quid passus est, in Filio quidem erat.* Ces mots sont fort obscurs. Nous croyons pourtant reconnaître dans : *Spiritus Dei suo nomine,* la personne du Saint-Esprit; et l'allusion que fait Tertullien, aussitôt après, à l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme juste, s'accorde avec cette explication. Le sens serait donc que le Saint-Esprit n'a pas souffert à titre personnel; toutefois, demeurant dans le Fils, il fut médiatement intéressé à sa passion.

Il semble d'ailleurs légitime de transporter cette distinction à la question précédente, et de dire que si le Saint-Esprit intervint dans l'Incarnation du Verbe autrement que comme cause efficiente, ce ne fut pas à titre personnel, *suo nomine,* mais par voie de concomitance avec le Verbe. Cette observation ne supprime pas toute incohérence dans les pages que nous venons d'analyser; du moins elle permet de dire que Tertullien n'a pas précisément enseigné l'incarnation du Saint-Esprit.

Une chose certaine est que la personnalité du Saint-Esprit n'apparaît que très confusément dans le traité contre Praxéas[1].

5° Quand on entreprend de préciser la pensée de Tertullien sur la *hiérarchie des personnes divines,* on éprouve un certain embarras, car les textes se contredisent, et fournissent des considérants aux avis les plus contraires, depuis l'optimisme de George Bull, à qui la doctrine de Tertullien paraît : *cum Nicaena fide omnino conspirans*[2], jusqu'au pessimisme de M. Harnack, qui y trouve le subordinatianisme le plus marqué[3]. Plusieurs de ces textes ont été cités dans les pages qui précèdent; nous réunirons ici les principaux.

---

1. Dans le *De Trinitate* attribué à Novatien, on n'aperçoit plus la divinité du Saint-Esprit (§§ 7 et 31). Aussi l'hérésie macédonienne s'en fit-elle une arme. — Quant à Tertullien, les conclusions de Mgr Freppel (32e leçon, fin) nous paraissent empreintes d'un optimisme excessif.
2. *Def. fid. Nic.* 2, 7.
3. *D. G*3. t. I, p. 532 : den ausgeprägsten Subordinatianismus.

Rappelons d'abord que, d'après la formule même du dogme (*Prax.* 2), les trois personnes divines sont *unius substantiae et unius status et unius potestatis.* Cette égalité d'honneur apparaît encore, 22 (à propos de Joan. 10, 30) : *Unum sumus dicens, ego et Pater, ostendit duos esse quos aequat et jungit;* et 17 (à propos de Joan. 16, 15) : *Omnia, inquit, Patris mea sunt. Cur non et nomina? Cum ergo legis Deum omnipotentem et Altissimum et Deum virtutum et Regem Israelis, et Qui est, vide ne per haec Filius etiam demonstretur suo jure Deus omnipotens, qua Sermo Dei omnipotentis quaque omnium accepit potestatem*[1]. On peut ajouter 4*M.* 25 : *Omnia sibi tradita dicit a Patre. Credas si Creatoris est Christus, cujus omnia, quia non minori se tradidit omnia Filio Creator;* et *R.* 6 : *Et Sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit parem esse Deo.*

A l'encontre de ces textes, pleinement conformes à la foi de Nicée, on en peut citer d'autres qui ont paru indiquer un partage inégal de la divinité entre les trois personnes. Ne nous arrêtons pas à ce qu'il y a d'ambigu dans la formule du dogme, *Prax.*2 : *tres ... gradu ... forma... specie.* Ces expressions marquent l'ordre des processions divines[2] et la distinction des personnes, sans qu'on en puisse rien conclure de plus. Des controverses postérieures révéleront le besoin d'une terminologie plus précise; constatons seulement ici l'embarras du théologien, obligé de créer sa langue.

Mais voici d'autres assertions plus suspectes. *Prax.* 9 : *Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur* (Joan. 14, 28) *quia Pater major me est.* La plupart des Pères entendent ce texte évangélique du Christ considéré selon sa nature humaine. Cependant plusieurs l'expliquent de la nature divine, en considérant l'ordre des processions qui donne au Père une préséance[3]. Le commentaire de

---

1. On cite quelquefois *Prax.* 7; mais le mot *parem* est décidément une fausse leçon. Voir ci-dessus (p. 90).

2. Saint Justin avait dit de même, 1 *Ap.* 13 : Ἰησοῦν Χριστὸν... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.

3. Voir Athanase, *Or.* 2 *c. Arian*; Basile, *L.* 4 *c. Eunom.*, Greg. Naz. *Or.* 4 *c.*

Tertullien n'aurait donc rien que de normal, s'il ne renfermait ces expressions étonnantes : *derivatio totius et portio*. On les retrouve encore, 14 (au sujet des théophanies) : *Consequens erit ut invisibilem Patrem intellegamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero Filium agnoscamus pro modulo derivationis;* et 26 (au sujet de Luc. 1, 35) : *Dicens autem Spiritus Dei,... non directo Deum nominans, portionem totius intellegi voluit, quae cessura erat in Filii nomen.* Et plus loin : *Quod Deus Dei tanquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus qua ex ipsius Dei substantia, qua et substantia est et ut portio aliqua totius*[1].

La saveur subordinatienne de ces expressions est indéniable. Toutefois n'oublions pas qu'en les employant Tertullien proteste énergiquement contre toute doctrine émanatiste qui séparerait le Père du Fils (*Prax.* 9. 11 et passim; ci-dessus p. 73). Si le Fils peut s'appeler une portion de la substance paternelle, il ne laisse pas d'avoir part à la même plénitude (Voir 3 *M.* 6 : *Non negans enim Filium et Spiritum et substantiam Creatoris esse Christum ejus, concedas necesse est eos qui Patrem non agnoverint nec Filium agnoscere potuisse, per ejusdem substantiae condicionem, cujus si plenitudo intellecta non est, multo magis portio, certe qua plenitudinis consors*). Les comparaisons connues du soleil et du rayon, de la source et du fleuve, de la racine et de la tige indiquent comment on peut essayer de commenter ces passages et d'autres semblables[2].

En particulier, pour ce qui concerne les théophanies, il est nécessaire de préciser la pensée de Tertullien, si l'on veut lui être équitable. Il n'a nullement prétendu que, selon la divi-

---

Arian., Chrys. *Hom.* 74., Hilar. *Trin.* 9, Epiphane, et autres, ap. Petau, *de Trinitate* 2, 2. — On pourrait concevoir quelque doute sur la pensée de Tertullien, parce qu'il apporte aussitôt après un texte relatif au Verbe incarné, Ps. 8, 6 : *minoratus... modicum quid citra angelos*. Mais en réalité, dans ses nombreuses allusions à ce texte, Tertullien ne considère pas tant la *nature* humaine du Christ que la *condition* du Christ, abaissé en terre. Par ailleurs il tient la nature humaine pour supérieure à la nature angélique (voir 2 *M.* 8). — Comparez *Prax.* 16, et surtout 23 : *minoravit Filium modicum citra angelos, ad terram demittendo.* Voir infra ch. III, § 3, p. 155.

1. Sur ce concept *économique* de la Trinité, voir Stier, p. 95 sq.

2. Voir les distinctions précises de Bull, 2, 7, 5. — Bossuet, *l. c.* 40 et 45.

nité, le Père fût seul invisible et le Fils visible; il dit au contraire expressément que le Fils n'est pas moins invisible que le Père, *Prax.* 14 : *Dicimus enim et Filium suo nomine eatenus invisibilem qua Sermo et Spiritus Dei ex substantiae condicione jam nunc, et qua Deus et Sermo et Spiritus Dei.* Mais il ajoute, d'accord avec la plupart des Pères anténicéens[1], que, dans les Théophanies de l'A. T., le Fils, en sa qualité de messager du Père, apparut seul visiblement et préluda ainsi à l'Incarnation. A cet effet, le Fils, invisible en sa propre substance, empruntait des apparences sensibles, et parfois un vrai corps humain (*Prax.* 14. 16; 2 *M.* 27; 3 *M.* 9. 10; 5 *M.* 19; *c.C.* 6). Cette doctrine, exploitée par les Ariens, fut combattue par les Pères du quatrième siècle[2], et disparut de l'enseignement catholique; d'ailleurs elle ne mérite pas tous les anathèmes dont on accablait l'arianisme, d'autant qu'elle n'exclut pas l'opération commune des trois personnes divines dans la manifestation d'une seule d'entre elles. Petau, interprète de la tradition postnicéenne, raille ceux qui ne voient partout que théophanies du Verbe[3]. Le fait est que cette théorie manque de fondement scripturaire; c'est là son plus grand tort. D'ailleurs elle n'entame pas le concept fondamental de la Trinité.

La formule adéquate à la pensée de Tertullien reste difficile à trouver, et peut-être ne la faut-il pas chercher trop précise, pour cet esprit plus remarquable par la fougue dialectique

---

1. Saint Justin, 1 *Ap.* 63; *Dial.* 56-60; 127; saint Irénée, 4, 6, 3, 5-7; 4, 20, 4. 5. 11; saint Théophile, 2, 22; Clément Alex., *Paedag.* 1, 7, p. 110-111 (éd. Paris.); *Strom.* 4, p. 537; 5, p. 562; 6, p. 643-644; 7, p. 733; Novatien, *De Trin.* 25. 26.

2. Par exemple saint Ambroise, *L.* 2 *in Lucam :* Invisibilis enim Pater, sed et Filius invisibilis secundum divinitatem : Deum enim nemo vidit unquam. Cum ergo Filius sit Deus, in eo utique quod Deus est Filius non videtur. — Saint Augustin cite ce texte (*Ep.* 111), et expose la même doctrine en son livre 2 *De Trinitate.*

3. Petau, *De Trin.* 8, 2, 13 : Divinare illos puto qui, quoties insignis aliqua functio agitur, Filii ubique personam introducunt, ac neque personis ceteris neque angelis prodeundi copiam faciunt. — Bull (4, 3, 15 fin) demeure attaché aux Pères anténicéens sur la question des apparitions du Verbe. — Sur l'exégèse de ces théophanies, voir le R. P. Lagrange, *L'Ange de Jahvé*, dans *Revue Biblique*, 1903, p. 212 sq.

que par la netteté des concepts. On a justement observé[1] qu'après l'éclosion des théories modalistes, sa doctrine sur la Trinité, où il réédite la génération temporelle du Verbe, constitue un anachronisme : le fait est qu'il se meut dans le sillage des anciens apologistes; il ne faut pas attendre de lui une initiative intellectuelle assez ferme pour tracer une voie définitive à travers des idées si hautes et encore si neuves. D'une part il a voulu venger, contre les monarchiens, la Trinité des personnes divines; d'autre part il craint tout ce qui paraîtrait compromettre la majesté du Dieu unique. Entre ces deux positions bien sûres, il cherche, avec plus ou moins de bonheur, à marquer la ligne du dogme. Son langage est tranchant et, à considérer sa teneur objective, parfois grossièrement inexact; mais ces faiblesses de détail n'atteignent pas le fond du mystère. La critique doit lui savoir gré d'un effort généreux, et ne pas porter dans la discussion de ses écrits les précisions dogmatiques de la théologie postnicéenne.

1. Stier, p. 79.

CHAPITRE III

LA CRÉATION. — HOMMES ET ANGES.

I. LA CRÉATION.

En recherchant, au chapitre précédent, la pensée de Tertullien sur les attributs de Dieu, nous avons rencontré diverses opinions touchant l'origine du monde, et d'abord celle d'Hermogène, qui nie la création. Tertullien combat cette opinion par la raison et par l'Écriture.

Hermogène peut être considéré comme un précurseur de Manès. La doctrine de la matière increéée, empruntée par lui aux anciens philosophes, spécialement aux stoïciens, avait pris entre ses mains une forme nouvelle. Il insistait sur l'existence du mal, fait à ses yeux inexplicable dans l'hypothèse d'un monde sorti tout entier des mains de Dieu; et de ce dualisme qu'on remarque dans la nature, il inférait la nécessité d'un double principe : Dieu, auteur du bien, et la matière, source du mal.

Or l'éternité est un attribut propre de Dieu : donc proclamer la matière éternelle, c'est la diviniser. Ainsi raisonne Tertullien. Il réprouve cette apothéose, et affirme en termes excellents la création *ex nihilo*[1] : *Cum in omni operatione tria sint principalia : qui facit, et quod fit, et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione : persona factoris, species facti, forma materiae. Si materia non edetur, ubi et opera et operae operator eduntur, apparet ex nihilo eum operatum.* Le dogme

---

1. *H.* 20.

de la création, énoncé distinctement au livre des Machabées (2 Mac. 7, 28), ressort d'ailleurs du silence même de l'Écriture sur la matière première de l'opération divine (Gen. 1, 1, sq)[1]. Partout ailleurs, les Livres saints nous montrent des transformations accomplies dans la nature; mais ces transformations elles-mêmes supposent une opération initiale de Dieu, qui a donné à la matière un premier être[2].

Hermogène ajoutait que Dieu s'est toujours appelé, non seulement Dieu (*Deus*), mais Seigneur (*Dominus*), et que ce nom exige un domaine actuel, donc une matière coéternelle à Dieu[3]. Tertullien nie ce fait : il admet qu'il y eut un temps où Dieu n'était pas Seigneur. De même qu'il commença d'être Père en ayant un Fils[4], d'être Juge en évoquant le péché au tribunal de sa justice, de même il commença d'être Seigneur en se créant un domaine. Si Hermogène proteste, Tertullien le presse par l'Écriture, et lui montre dans le texte de la Genèse l'instant où ce domaine de Dieu commença : c'est l'instant où, ayant achevé le monde, et surtout l'homme, qui en est le roi, Dieu prit possession de son ouvrage. (Gen. 2, 15). Alors, pour la première fois, on lit dans le texte sacré ce mot : *Dominus*. Enfin — dernier trait — la matière éternelle, échappant à Dieu par son origine, ne relève pas de lui; et donc ne remplit pas les intentions du philosophe, qui l'assigne à Dieu pour domaine.

Ce mot final porte juste; mais sur les autres points, quels que soient les torts d'Hermogène, il faut reconnaître que son adversaire manque le but. D'abord il n'y a point de parité entre la dénomination de *Seigneur*, qui appartient à Dieu, de nécessité absolue, envers tous les êtres possibles, et ces dénominations de Père et de Juge, qu'il acquiert dans le temps à raison de faits particuliers, savoir la génération temporelle du Verbe[5] et le péché. Quant à l'argument scripturaire, bien frêle en est la base. Tout d'abord ce mot *Dominus*, que, dans sa

---

1. *H.* 21. 22.
2. *H.* 33.
3. *H.* 3.
4. Sur l'interprétation de ce texte, voir ch. II, p. 94.
5. Nous raisonnons selon le concept de Tertullien, expliqué au chapitre précédent.

Bible latine, Tertullien lisait pour la première fois Gen. 2, 15, apparaît onze versets plus haut (Gen. 2, 4.) dans notre Vulgate, sur ce point plus conforme et à l'original hébraïque et aux Septante. Nous devions relever ce détail, puisque Tertullien attache ici tant de prix aux mots. Mais au fond, peu importe : car אלהים et יהוה ne se distinguent pas précisément comme *Deus* et *Dominus*. Ces arguties n'ajoutent rien à la déroute d'Hermogène, déjà complète sur le terrain métaphysique.

Une doctrine comme celle d'Hermogène, qui retournait aux anciens philosophes en affirmant l'éternité de la matière, pouvait passer pour exceptionnelle entre les hérésies. Tertullien le constate en argumentant contre Marcion[1].

L'école de Marcion, plus spiritualiste que celle d'Hermogène, conservait la création, mais la défigurait en l'attribuant au Dieu rigoureux de l'Ancien Testament, qui n'a rien de commun avec Jésus-Christ. Conséquemment elle s'attachait à déprécier le monde matériel. Tertullien saisit volontiers l'occasion de le réhabiliter. Nous nous souvenons, dit-il, des actions de grâces dues à Dieu notre Créateur et Seigneur ; nous ne nous interdisons pas la jouissance de ses dons, mais l'abus : il suffit de garder la tempérance[2]. Les Marcionites raillent l'œuvre du Créateur. Beau travail ! disent-ils, et bien digne de Dieu ! — Eh ! oui, répond Tertullien, raillant à son tour, beau travail, encore que le monde soit tout entier pour l'homme. Les Grecs l'appellent d'un nom fort convenable (κόσμος), qui ne marque point de mépris, mais une juste admiration[3]. Les hommes sont allés jusqu'à en adorer les éléments. Thalès divinisait l'eau, Héraclite le feu, Anaximène l'air, Anaximandre l'immensité du ciel, Strabon le ciel et la terre, Zénon l'air, Platon les astres, qu'il appelle des dieux ignés. Et en effet, la grandeur, la puissance et l'ordre constant qu'on remarque dans

---

1. *R.* 11 : Omnes fere haereses, natum et factum mundum annuentes, conditionem Deo nostro adscribunt.

2. *Ap.* 42. Ce soin de ne pas déprécier outre mesure la création matérielle est un des traits par lesquels Tertullien diffère le plus de Tatien, esprit à d'autres égards si semblable. Voir A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs, de Tatien*, p. 67.

3. 1 *M.* 13.

le monde ont pu faire croire à l'éternité des parties qui le composent. De là les mages perses, les hiérophantes égyptiens, les gymnosophistes indiens ont tiré une religion cosmique. Au-dessous de ces penseurs, les idolâtres vulgaires, quand on les fait rougir de leurs superstitions, se réfugient dans le symbolisme, et déclarent n'adorer que les forces de la nature : Jupiter, Junon, Vesta, les Camènes, la grande Mère deviennent la lumière, l'air, le feu, l'eau, la terre; Osiris est identifié à la nature féconde; Mithra, selon ses lions[1], à la nature sèche et torride. Descendons de ces hauteurs. Une humble fleur de haie, une coquille marine, une plume de coq de bruyère, pour ne rien dire du paon, sont-elles des œuvres d'art méprisables? Imitez, si vous le pouvez[2], les alvéoles de l'abeille, les greniers de la fourni, les toiles de l'araignée; luttez avec le moindre de ces moustiques dont la piqûre vous irrite : jusque dans ces êtres infimes, vous devrez vénérer l'œuvre du Tout-puissant. Considérez enfin l'homme, cette créature pour laquelle le Christ, votre Dieu, n'a pas craint de descendre du troisième ciel dans ce domaine du Créateur, et d'y mourir sur une croix. Mais il est d'autres créatures encore que le Christ a honorées : il fait servir l'eau et l'huile à ses sacrements; le pain au sacrement plus auguste de son corps. En se montrant plus difficile que son Dieu, le marcionite fait preuve d'un orgueil insoutenable. Mais le mépris qu'il affecte n'est pas sincère. Il médit du ciel, et cependant il lui faut une demeure qui laisse le champ libre à ses regards. Il médit de la terre, dont son propre corps est pétri, et il tourmente le sol pour approvisionner sa table. Il médit de la mer, et il en fouille les profondeurs pour en tirer une nourriture plus digne de son ascétisme. Qu'on lui présente une rose, il oubliera aussitôt son mépris pour le Créateur. Hypocrite! quand même, pour mieux obéir à Mar-

---

1. Dans le culte de Mithra, les initiés du 4e degré s'appelaient *lions*. — Deux sépulcres récemment découverts près de Tripoli, sans doute ceux de deux époux, portent des peintures représentant un lion et une lionne bondissants, avec les inscriptions : *qui leo jacet;* — *quae lea jacet*. (Communication de M. Clermont-Ganneau à l'Académie des Inscriptions, 20 fév. 1903). — Voir d'ailleurs Franz Cumont : *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*. Bruxelles, 2 in-4, 1896-99, passim; notamment t. 1, p. 315 sq.

2. I *M*. 14.

cion, il se laisserait mourir de faim, le résidu de sa substance appartiendrait encore au Créateur. Voilà comme on médit de la matière; et cependant on vit dans la matière et on y meurt.

Les mêmes hérétiques, pour ruiner la croyance à la résurrection, disaient tout le mal possible de la chair : Tertullien en entreprend le panégyrique. Il va nous falloir rhétoriquer, dit-il [1] : les hérétiques nous y forcent, aussi bien qu'à philosopher. Tout d'abord, quelque opinion qu'on professe sur la création matérielle, on doit avouer que la chair n'existe que par la permission de Dieu : c'est déjà une présomption en sa faveur. Saint Paul nous avertit que la figure de ce monde passe (1 Cor. 7, 31); mais n'oublions pas que, dans ce monde, l'homme — corps et âme — occupe une place absolument à part : il en est roi, par investiture divine. Montons plus haut encore, et considérons le dessein de Dieu dans la création de l'homme. En pétrissant le limon qui devint Adam, Dieu ébauchait son Christ [2] : une si grande œuvre suffit à ennoblir la plus vile matière. On vénère les mains de Phidias, qui ont sculpté en ivoire Jupiter Olympien : et que penser d'une opération où l'artisan est Dieu même? Donc ne prenons point scandale de ce limon terrestre: Dieu en tire une chair glorieuse. Il anime cette chair de son souffle [3]. Associée à l'âme pour toutes les opérations de la vie physique, intellectuelle, sociale, la chair devient sa compagne et sa cohéritière, dans le temps d'abord, et bientôt dans l'éternité. La raison commune en témoigne. Aux yeux de la foi, le rôle de la chair grandit encore [4]. L'homme ne mérite que vivant dans la chair. C'est elle qu'atteignent immédiatement les rites sacramentaux [5]; elle qui fait les frais de tant d'œuvres saintes : le jeûne, la virginité, la captivité, le martyre. Si parfois l'Écriture humilie la chair, ailleurs elle la relève [6]. Toute chair, dit Isaïe, est une herbe qui passe (Is. 40, 6);

---

1. *R.* 5.
2. *R.* 6 : Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.
3. *R.* 7.
4. *R.* 8.
5. Comparer le traité *De la résurrection* attribué à saint Justin, 8 (*P. G.* 6, 1586).
6. *R.* 10.

mais l'instant d'avant : toute chair verra le salut de Dieu (*ib.*, 5). Dieu s'écrie en sa colère : Mon esprit ne demeurera point en ces hommes de chair (Gen. 6, 3) ; mais par la bouche de Joël : Je répandrai mon Esprit sur toute chair (Joël. 2, 28). L'Apôtre maudit la chair qui conspire contre l'esprit (Gal. 5, 17) ; mais il s'honore de porter en sa chair les stigmates du Christ. (Gal. 6, 17). Il ordonne aux chrétiens de respecter leurs corps comme le temple de Dieu (1 Cor. 3, 17 ; 6, 19), de les considérer comme membres du Christ (1 Cor. 6, 15), de porter Dieu et de le glorifier en leurs corps (1 Cor. 6, 20). Enfin — la remarque a son prix — nul n'est plus charnel en sa vie que ces prétendus ennemis de la chair, affranchis de toute crainte parce qu'ils nient la résurrection [1].

Quand Tertullien, devenu montaniste, recommande les jeûnes et xérophagies de la secte, il a soin de marquer la distance qui les sépare des observances marcionites [2]. L'Apôtre, dit-il, instruit par l'Esprit-Saint, a condamné par avance ceux qui devaient, en haine du Créateur, prescrire des abstinences perpétuelles, comme Marcion, Tatien, et, de nos jours, tel hérétique pythagorisant. (Rom. 14, 2 sq.). Il avait prévu les interdictions et les censures qu'inspirerait, non le zèle, mais un mépris hautain, et approuvait qu'on jeûnât pour honorer le Créateur, non pour lui faire injure.

Ainsi Tertullien défendait-il l'œuvre divine contre les attaques injustes d'un spiritualisme exalté.

D'ailleurs son analyse de l'acte créateur, et en général de l'opération divine, laisse beaucoup à désirer. Il a rejeté [3] la conception grossière des stoïciens, qui se représentaient Dieu passant à travers la matière comme le miel à travers les rayons.

---

1. *R.* 11. Mot de la prophétesse montaniste Prisca : Carnes sunt, et carnem oderunt.

2. *Jej.* 15.

3. *H.* 44. Comparer la description (moins grossière) de l'opération divine chez Diogène Laërce, 7, 1, 138 : Τὸν δὲ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πέμπτῳ περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. En rejetant ce concept, Tertullien s'accorde avec Tatien, *Discours*, 4 : Πνεῦμα ὁ Θεὸς, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής.

Il a rejeté pareillement l'idée d'Hermogène, réduisant l'opération divine à une simple action de présence, telle que l'attraction exercée sur le fer par l'aimant, sur les âmes par la beauté. Mais lui-même ne semble pas apercevoir ce caractère transcendant qui distingue l'opération du suprême Ouvrier.

Simon le Magicien, Apelle et d'autres hérétiques avaient fait intervenir les anges dans le travail de la création. Tertullien les condamne à diverses reprises [1], parce qu'il n'a trouvé dans l'Écriture aucune trace d'une telle doctrine; mais il n'y voit pas d'objection métaphysique. En effet, sur les apparitions d'anges dans l'A. T., il raisonne comme il suit [2]. Afin de converser avec les hommes, ces anges ont emprunté pour un temps des corps présentant les apparences des nôtres. L'Écriture ne dit pas où ils les ont pris; d'où l'on doit conclure qu'ils les ont tirés du néant. Et, dira-t-on, pourquoi pas d'une matière préexistante? D'abord parce que l'Écriture n'en dit rien. Puis parce que la difficulté ne serait pas moindre. Les anges se sont faits ce qu'ils n'étaient pas. Croit-on simplifier cette opération en faisant intervenir une matière étrangère? Avant l'existence d'une chose, il n'y a que le néant de cette chose. Nul ne demande ce que ces corps sont devenus après l'apparition : pourquoi rechercher ce qu'ils furent avant? Sortis du néant, ils y sont simplement rentrés. Si l'on admet que les anges se sont faits corps, à fortiori peut-on admettre qu'ils ont fait corps le néant; car il faut plus de pouvoir pour changer une nature existante que pour créer la matière.

---

1. *An.* 23; *c. C.* 8; *R.* 5; *Prax.* 19.

2. *c. C.* 6 : Constat angelos carnem non propriam portasse, utpote natura substantiae spiritalis, etsi corporis alicujus, sui tamen generis, in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus videri et congredi cum hominibus posse. Igitur cum relatum non sit unde sumpserint carnem, relinquitur intellectui nostro non dubitare hoc esse proprium angelicae potestatis, ex nulla materia corpus sibi sumere. Quanto magis, inquis, ex aliqua? Certum est. Sed nihil de hoc constat, quia Scriptura non exhibet. Certum qui valent facere semetipsos quod natura non sunt, cur non valeant ex nulla substantia facere? Si fiunt quod non sunt, cur non ex eo fiant quod non est? Quod autem non est cum fit, ex nihilo est. Propterea nec requiritur nec ostenditur quid postea factum sit corporibus illorum. Quod de nihilo fuit, nihil factum est. Possunt nihil ipsum convertere in carnem, qui semetipsos potuerunt convertere in carnem. Plus est naturam demutare quam facere materiam.

Essayons de débrouiller l'écheveau de ces pensées.

L'opération par laquelle un ange se revêt d'une forme humaine est appelée par Tertullien *conversio,* changement. Il a défini ce mot, et admis que, selon l'acception commune, *conversio* implique cessation d'un terme initial et origine d'un terme final[1]. Toutefois il excepte de cette loi générale certains changements merveilleux, où un être nouveau apparaît sans disparition d'aucun être précédent[2]. L'apparition d'un ange sous forme humaine en offre un exemple; l'Incarnation du Verbe en offre un second; la descente du Saint-Esprit sous forme de colombe, un troisième. Dans ces opérations, le terme initial demeure : donc en parlant ici de *conversio* (changement), Tertullien commet un abus de mots. Il en commet un autre en appliquant ce terme à une opération ayant pour point de départ le néant (*nihil ipsum*), c'est-à-dire à une création proprement dite. Et ce double abus de mots sert de base à un raisonnement forcé. Si l'on admet, dit-il, le changement de l'ange en homme, à fortiori peut-on admettre le changement du néant en homme (sans doute parce que le néant offre moins de résistance qu'une nature déjà existante). Cet argument à fortiori aurait une valeur si le changement de l'ange en homme pouvait détruire la nature angélique. Mais ni les adversaires de Tertullien ni Tertullien lui-même ne l'entendaient ainsi; sa conception laisse intacte la nature angélique. Donc son à fortiori pèche par la base. Retenons seulement de cette discussion qu'il admet l'ange au partage de la vertu créatrice.

Dans le *De resurrectione carnis,* Tertullien ramène cette assertion : avant l'existence d'une chose il n'y a rien, que le

---

1. *c. C.* 3 : Converti enim in aliud est finis pristini. Non competit ergo conversio cui non competit finis.

2 *Ib.* : Plane natura convertibilium ea lege est, ne permaneant in eo quod convertitur in eis, et ita non permanendo pereant, dum perdunt convertendo quod fuerunt. Sed nihil Deo par est; natura ejus ab omnium rerum condicione distat. Si ergo quae a Deo distant, a quibus Deus distat, cum convertuntur amittunt quod fuerunt, ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus, nisi ut contrarium obtineat, i. e. ut Deus et in omnia converti possit et qualis est perseverare?... Quod enim angelis inferioribus Dei licuit conversis in corpulentiam humanam, ut angeli nihilominus permanerent, hoc tu potentiori Deo auferes?...

néant de cette chose; et il en tire une conclusion inattendue. Quand bien même, dit-il, on admettrait avec les anciens philosophes une matière increéée, il resterait vrai que Dieu a tiré toutes choses du néant : car le monde, comme tel, n'étant pas élaboré, on peut dire simplement qu'il n'existait pas [1]. C'est là étrangement jouer sur les mots, pour substituer au concept vrai de la création un concept bâtard. Quoi qu'il en soit, Tertullien abandonne ce paralogisme, et renouvelle simplement sa profession de foi à la création proprement dite [2].

II. L'HOMME ; SA NATURE ; SA DESTINÉE.

Nous ne possédons pas tout ce que Tertullien avait écrit sur l'homme. En particulier le livre de l'origine de l'âme (*De censu animae*), dirigé contre le matérialisme d'Hermogène, est perdu [3]. Mais on peut combler en partie cette lacune, grâce à l'important traité *De anima* qui est une psychologie presque complète. D'autre part, le traité *De resurrectione carnis* insiste sur l'unité essentielle du composé humain. L'anthropologie de Tertullien est donc en somme bien connue [4].

Le *De anima* peut se diviser en trois parties. Il traite d'abord de la nature de l'âme (1-22), puis de l'origine des âmes (23-41),

1. *H.* 11. Quidam infirmiores... de materia potius subjacenti volunt ab illo universitatem dedicatam, secundum philosophos. Porro etsi ita in vero haberetur, cum tamen longe alias substantias longeque alias species ex reformatione materiae diceretur protulisse quam fuisset ipsa materia, non minus defenderem ex nihilo eum protulisse, si ea protulerat quae omnino non fuerant. Quo enim interest ex nihilo quid proferri, an ex aliquo, dum quod non fuit fiat, quando etiam non fuisse nihil sit fuisse?

2. *Ib.* Confide illum totum hoc ex nihilo protulisse, et Deum nosti fidendo quod tantum valeat.

3. Cf. *An.* 1. 3. 11. 21. 22. 24. — Schanz, *Röm. Litt.*, 3, p. 294; Harnack, *A.C.L.*, p. 672.

4. Voir G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893). — *Dict. théol.*, art. *Ame*, t. I, 986-992 (J. Bainvel). — Schwane, *Histoire des dogmes*, t. I, 3e partie, §§ 53. 54. 55. — Freppel, Leçons 33 et 34. — Noeldechen, p. 287-320. — Neander [2], p. 355-374. — Bouëdron, *Quid senserit de natura animae Tertullianus* (Nantes, 1861). — Stöckl, *Tertullianus de animae humanae natura*; id. : *De Tertulliani doctrina psychologica* (Münster, 1863). — G.-R. Hauschild, *Tertullians Psychologie und Erkenntnisstheorie* (Frankfurt a. M., 1880).

enfin de la mort et du sommeil, miroir de la mort (42-58).

En abordant ces graves problèmes [1], Tertullien ne se dissimule pas qu'il faudra batailler avec les philosophes. On a discuté sur l'âme jusque dans la prison de Socrate, et Socrate, au moment de boire la ciguë, a voulu, ne fût-ce que pour braver les auteurs de sa mort, afficher une croyance inébranlable à la vie future. On peut se demander si le moment était bien choisi et si le témoignage a beaucoup de poids. Car, pour bien connaître la vérité, il faut la lumière de Dieu, il faut la parole du Christ, il faut l'assistance du Saint-Esprit, il faut la grâce du baptême. Socrate n'avait eu pour maître qu'un démon familier. Instruit à meilleure école, le chrétien peut interroger sur l'âme Celui même de qui vient l'âme. La philosophie [2] a eu beau scruter la nature, et parfois démarquer les données de la révélation divine : elle n'a fait qu'embrouiller les questions. La médecine sa sœur épaissit encore ces ténèbres. Le chrétien s'en tient à ce que Dieu lui enseigne : la réponse est courte et certaine. Il n'est pas d'erreur sur l'âme [3] que la philosophie n'ait appuyée. Pour confondre Hermogène, cet hérétique, il a suffi à Tertullien d'invoquer l'oracle de la Genèse (2, 7) : Dieu souffla à la face de l'homme un souffle de vie, et l'âme devint âme vivante. L'âme est donc proprement un souffle de Dieu : *Dei flatus* [4].

Il n'y a pas à revenir là-dessus. Instruit par l'Écriture [5] sur l'origine de l'âme et sur sa nature, le chrétien se gardera de dire, avec Platon [6], qu'elle a toujours existé. Il ne dira pas non plus [7], avec Platon, Aristote et autres, que l'âme est incorporelle. Sur ce point, la mêlée est chaude entre philosophes. Ceux qui croient l'âme corporelle sont le grand nombre : non seulement les matérialistes déclarés, qui la jugent composée de feu, comme Hipparque et Héraclite, d'eau, comme Hippon et

1. *An.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. *Ib.* 3.
4. Comparer *Prax.* 5 : Es animal rationale, a rationali sc. artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus.
5. *An.* 4.
6. Platon, *Phèdre*, p. 245 D.
7. *An.* 5.

Thalès, de sang, comme Empédocle et Critias, d'atomes, comme Épicure, non seulement les péripatéticiens disciples de Critolaüs, qui recourent à on ne sait quelle quintessence, mais encore les stoïciens [1], comme Zénon, qui définit l'âme un esprit inné au corps et en conclut qu'elle aussi est corps, comme Cléanthe, qui croit remarquer dans l'âme des enfants la ressemblance des parents, qui insiste sur les relations étroites existant entre les affections du corps et celles de l'âme, et tire de ces faits la même conclusion, comme Chrysippe qui ne voit dans la mort qu'une cessation de contact entre le corps et l'âme. Tertullien s'approprie, ou peu s'en faut, le concept stoïcien; il observe seulement que les stoïciens disent : esprit (*spiritus*), là où les chrétiens disent : souffle (*flatus*).

Contre la nature corporelle de l'âme [2], les platoniciens apportent des raisons plus subtiles que justes. Tout corps, disent ils, est animé ou inanimé : inanimé s'il reçoit son mouvement de l'extérieur, animé s'il se le donne à lui-même. Or l'âme ne reçoit pas son mouvement de l'extérieur, n'étant pas inanimée ; elle ne se meut pas non plus elle-même, mais bien plutôt meut le corps. Donc elle n'est ni corps inanimé ni corps animé. Tertullien répond que l'âme ne rentre pas dans ces catégories. Elle anime le corps par sa présence; en se retirant, elle le laisse inanimé; mais les noms d'animée ou d'inanimée ne lui conviennent pas [3]. D'ailleurs il n'est pas exact de dire que l'âme ne peut être mue par un agent extérieur : le transport prophétique, la folie prouvent le contraire. Or il n'y a que les corps à être mus par un agent extérieur. Il n'y a non plus que les corps à donner le mouvement, et l'âme donne le mouvement au corps : comment pourrait-elle exercer cette pression

---

1. Chrysippe, ap. Galien, *Hippocratis et Platonis placita* : Πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον. — Diogène Laërce, 7, 1, 156 : Δοκεῖ δ'αὐτοῖς... τὴν ψυχὴν... εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα, διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν. — Cf. *ib.*, 143, où l'âme humaine est décrite comme une émanation de l'âme du monde : ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος· ἔμψυχον δὲ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.

2. *An.* 6.

3. On lit, en termes plus clairs, *R.* 53 : Anima vero, etsi corpus, tamen quia ipsa est corpus non animatum sed animans potius, animale corpus non potest dici, nec fieri quod facit.

sur les mains, sur les pieds, si elle n'avait aucune consistance[1]?

Un autre argument platonicien est tiré de la distinction entre les sens corporels et intellectuels. L'âme, dit-on, n'est pas un corps, car elle ne tombe que sous les sens intellectuels. Cette conclusion suppose encore un principe faux : c'est que l'objet des sens corporels est nécessairement corporel. Principe démenti par l'expérience : le son, la couleur, l'odeur, objets incorporels, sont néanmoins perçus par l'ouïe, la vue, l'odorat. Et ne dites pas : c'est à raison de leur association à des corps. Car on vous répondrait aussitôt : l'âme, pareillement associée à un corps, n'est cependant perçue que par l'intelligence. Donc le principe invoqué ne vaut pas.

Encore un argument, dont les platoniciens font grand état. Les corps veulent une nourriture corporelle; l'âme se nourrit de science, objet incorporel. Ici la médecine proteste. Le médecin Soranus, auteur de quatre volumes sur l'âme et très au fait de tout ce qu'en ont dit les philosophes, affirme que l'âme use d'aliments corporels, qu'il faut lui en fournir pour la sustenter et qu'en les lui refusant totalement, on l'oblige à sortir du corps. D'où il conclut à sa nature corporelle. D'ailleurs il lui refuse l'immortalité; mais Soranus n'était pas chrétien. Qu'un philosophe tente la contre-épreuve, et qu'il essaie de soutenir l'âme d'un mourant avec une infusion de platonisme ou des miettes d'aristotélisme! Et enfin, que dire de tant d'âmes rustres et barbares, qui, sans avoir jamais participé au banquet de la science, font preuve d'un robuste bon sens, et vivent fort bien sans philosophie? La science est une parure, ce n'est pas un aliment. Au reste, Tertullien accorderait volontiers aux stoïciens que les beaux-arts sont chose corporelle; et si une fois l'on admet l'alimentation corporelle de l'âme, sa nature corporelle ne saurait faire difficulté.

Mais les philosophes ouvrent de grands yeux et ne voient

1. Cet argument et les suivants s'inspirent de la physique stoïcienne. Diog. Laërce, 7, 1, 56 : πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι. — D'ailleurs les épicuriens aussi admettaient l'axiome physique dont Tertullien emprunte l'expression à Lucrèce, I, 304 : Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res (5, fin. De même 4 M. 8).

pas plus loin que le bout de leurs pieds. Chrysippe a bien pu déclarer impossible l'union de deux corps[1], malgré tant d'exemples que la nature met chaque jour sous nos yeux. Que de fois une mère porta dans son sein non seulement un enfant, mais deux, mais trois! Le droit civil mentionne telle femme grecque qui mit au monde cinq jumeaux. Ainsi les corps se compénètrent : la génération met tous les jours sous nos yeux cette prétendue impossibilité. Qu'on cesse donc de l'objecter à l'association du corps avec l'âme corporelle.

Non content de presser par d'aussi étranges analogies l'école spiritualiste, Tertullien croit découvrir[2] dans l'Évangile (Luc. 16, 23 sq.) un argument décisif pour la corporéité de l'âme. L'âme du mauvais riche est torturée par la flamme; elle implore pour sa langue desséchée la goutte d'eau qu'y peut laisser tomber le doigt du juste Lazare. Qu'est cela, sinon l'indice d'un châtiment corporel[3]? Il vous plaît d'y voir une figure. Soit. La figure elle-même dépose en faveur de la réalité. Car il faut bien admettre que cette âme est captive, qu'elle souffre. Il faut bien admettre que les âmes des patriarches, visitées par le Christ après sa mort, étaient quelque chose et quelque part. Qu'il s'agisse de feu ou du sein d'Abraham, de châtiment ou de récompense, l'âme qui en est le sujet existe, et elle est corps. Car seul un corps est susceptible de ces impressions.

Corps d'une nature à part[4], assurément; mais entre les corps mêmes, combien n'observe-t-on pas de diversité? Empé-

---

1. *Chrysippus... duo in unum corpora negavit.* — Assertion fort surprenante, car Chrysippe ne niait point, tant s'en faut, la compénétration des corps. Voir les textes cités par J. d'Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2 (Leipzig, 1902), 2, I, 11, p. 151 sq.; surtout Alexandre d'Aphrodisias, *De mixtione*, p. 216 Bruns (*ib.*, p. 154-155). La μίξις καθ' ὅλου était d'ailleurs un lieu commun de la physique stoïcienne. La leçon ne paraît pas douteuse; j'ai collationné sur ce point le *codex Agobardinus*, p. 119 recto. Tertullien a vraisemblablement en vue l'opinion stoïcienne mentionnée *An.* 25, laquelle contestait l'animation du fétus dans le sein maternel.

2. *An.* 7.

3. Tertullien n'a pas créé cette idée : elle est au moins en germe dans saint Irénée, 2, 34, 1. Sous une forme beaucoup moins matérielle, on la retrouve dans les récents *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, Tr. 1, p. 7.

4. *An.* 8.

docle a ramené tout le système de la nature à deux lois qui se combattent : attraction et répulsion; tant s'en faut qu'on puisse espérer réduire tous les êtres à un type unique. Contre la nature corporelle de l'âme, on objecte aussi qu'à la mort les corps augmentent de poids, au lieu de diminuer, comme on pourrait s'y attendre. La physique de Soranus a réponse à cela. Quand on tire un vaisseau hors de la mer, son poids apparent augmente. Niera-t-on pour cela que la mer soit un corps? Pourtant la mer portait le navire. A plus forte raison faut-il voir un corps dans cette âme qui soulève le corps humain par son énergie. D'ailleurs il y a des corps invisibles, du moins à certains organes. Le soleil est invisible aux hibous, bien que visible aux aigles. Ainsi l'âme, invisible aux yeux du corps, est-elle visible aux yeux de l'esprit. Saint Jean, dans un transport d'esprit, contempla les âmes des martyrs (Apoc. 6, 9). Quand on dit [1] que l'âme est un corps d'une nature à part — *sui generis* —, on entend bien qu'elle se distingue des autres corps par certains caractères accidentels. Mais pour les propriétés communes et essentielles des corps, l'âme les possède toutes. Elle a une disposition (*habitus*), une limite (*terminus*), trois dimensions [2] (*illud trifariam distantivum, longitudinem dico et latitudinem et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi*), même une figure distincte (*effigies*), — n'en déplaise à Platon qui proteste au nom de l'immortalité de l'âme — et une couleur, d'ailleurs très pâle, aérienne. Ici, Tertullien se réfère aux révélations de certaine voyante montaniste qui, en extase, aperçut une âme sous forme humaine. Il n'ira pas jusqu'à dire avec Énésidème et Anaximène que l'air est la substance même de l'âme; mais aucun rapprochement n'en saurait donner une plus juste idée. Souffle de Dieu et véhicule de l'Esprit — *tradux Spiritus* [3] — l'âme s'est modelée sur le

1. *Ib.* 9.

2. Diogène Laërce 7, 1, 135 : Σῶμα δ'ἐστὶν, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατὸν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος.

3. Ces mots doivent s'interpréter d'après ce qu'on lira *An.* 11 fin. Il s'agit de l'Esprit divin, communiqué au premier homme avec l'âme et dans l'âme. Cf. *Scorp.* 9 : *Cum traduce Spiritus Sancti* (appliqué aux apôtres). — La même conception reparaît : *B.* 5, fin : Recipit enim illum Dei Spiritum quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. —

corps qu'elle devait animer, elle s'y est pour ainsi dire concrétée, elle s'y est figée comme dans un moule. Ainsi l'homme intérieur a-t-il ses yeux, ses oreilles et tous ses membres, qui suivent exactement les contours de l'homme extérieur, et lui servent dans ses diverses opérations mentales. Voilà qui permet de concevoir et la langue du mauvais riche et le doigt du pauvre et le sein d'Abraham et les âmes des martyrs. Tel fut formé Adam, tels après lui tous les héritiers de sa double substance.

Malgré le matérialisme surprenant de ces pages [1], Tertullien tient à la simplicité de l'âme, c'est-à-dire à son unité substantielle : ce point touche la foi, et Platon a eu raison de le défendre [2]. Quelques-uns veulent distinguer, à côté de l'âme (*anima*) un autre élément substantiel qui serait l'esprit (*spiritus*) : l'âme serait principe de vie, l'esprit principe de respiration. Mais ni l'observation attentive de la nature ni même la vivisection n'ont fourni de raisons plausibles à l'appui de cette thèse. On n'arrive pas à distinguer, comme phénomènes, la respiration et la vie : donc la distinction des principes ne repose sur rien. L'esprit est à l'âme ce que la lumière est au jour : son essence même. *Ipsum est enim quid per quod est quid.* Toutefois ce nom d'esprit, *spiritus* [3], n'est pas toujours le plus convenable qu'on puisse employer pour désigner l'âme. C'est un nom d'acte, il désigne l'âme par sa fonction respiratoire. *Flatus* est un nom de substance, il désigne l'âme comme

1 *M.* 28, Tertullien met Marcion au défi d'expliquer, d'après sa théologie, comment l'âme créée recevrait un esprit qui ne viendrait pas du Créateur; et il ajoute : *Suffectura est quodammodo Spiritus anima;* ce que Rigault interprète : (anima est) tanquam supposita Spiritui sustinendo. — *R.* 53 : Plane accepit et hic Spiritum caro, sed arrabonem; animae vero non arrabonem, sed plenitudinem. — Cette trichotomie est d'ailleurs plus nette chez d'autres Pères plus anciens. Voir Tatien, *Discours*, 7. 12; saint Irénée, 2, 19, 7; 34, 1. — Il est à peine besoin de faire observer qu'avec la trichotomie gnostique, dont il sera question *An.* 21, la rencontre est purement verbale.

1. *An.* 10.

2. Platon enseigne effectivement la simplicité de l'âme raisonnable, *Phédon*, p. 80; *Timée*, p. 35 A. Mais d'autre part il admet dans l'homme, au moins comme probable (*Timée*, p. 72 D) la coexistence de trois âmes, τρία ψυχῆς εἴδη. Voir *Timée*, p. 35 A. 69 sq. 77 sq. 89 E.

3. *An.* 11.

substance née du souffle de Dieu. En substituant arbitrairement dans l'Écriture (Gen. 2, 7)[1] le mot *spiritus* au mot *flatus*, Hermogène a fait dire au texte sacré une chose absurde : que l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint, s'est rendu coupable de péché : plutôt que d'admettre cette absurdité, on devait conclure à l'origine matérielle de l'âme, et c'est précisément ce que voulait Hermogène. Tertullien maintient la distinction entre *flatus* et *spiritus*, qu'il retrouve dans deux textes d'Isaïe (Is. 57, 16; 42, 5). On réservera donc pour la substance de l'âme le mot *flatus*[2]. Le mot *spiritus* conviendra bien pour désigner un esprit adventice, qui peut s'emparer accidentellement de l'âme[3] : esprit de Dieu en Adam (Gen. 2, 23, cf. Eph. 5, 30), en Saül (1 Reg. 10, 12); esprit de Satan en Judas (Joan. 13, 27). D'autres encore distinguent[4] *animus* (νοῦς) et *anima :* idée diversement compliquée par Anaxagore et Aristote. *Animus* est proprement le siège de l'énergie psychique, principe actif, en regard d'*anima*, principe vital passif. Mais la scission qu'on veut introduire dans l'être humain est factice, et l'on n'arrive pas à si bien isoler ces deux principes que tout ce qui appartient à l'un n'appartienne aussi à l'autre. Dès lors il suffit de distinguer deux fonctions d'un même principe. On gardera le nom d'*animus* pour désigner l'âme dans certaines de ses opérations. D'ailleurs le langage commun[5], d'accord avec l'Écriture, considère l'*anima* comme le fondement de la

---

1. Pour l'exégèse de ce texte, voir c. V, § 3, p. 248.

2. Comparer 2 *M.* 9 : Quidam enim de graeco interpretantes, non recogitata differentia nec curata proprietate verborum, pro afflatu spiritum ponunt, et dant haereticis occasionem Spiritum Dei delicto infuscandi, id est ipsum Deum... Intellege itaque afflatum minorem spiritu esse, etsi de spiritu accidit, ut aurulam ejus, non tamen spiritum... Capit etiam imaginem spiritus dicere flatum... Porro imago veritati non usquequaque adaequabitur.

3. La même pensée est ainsi rendue dans le traité de la résurrection attribué à saint Justin, 10 (*P. G.* 6, 1589) : Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς· πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. — Tatien distinguait aussi ψυχή et πνεῦμα, mais d'une autre manière : pour lui, ψυχή est un esprit lié à la matière (πνεῦμα ὑλικόν), πνεῦμα est un principe supérieur, en qui *seul* réside l'image et la ressemblance de Dieu (τὸ δὲ μεῖζον τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. (*Disc. aux Grecs*, 12).

4. *An.* 12.

5. *Ib.* 13.

personnalité. C'est elle que Dieu instruit dans l'Écriture, elle que le Christ est venu sauver. De toute manière, l'âme est simple et indissoluble[1]. Cette simplicité n'empêche pas les philosophes d'y distinguer des parties, plus ou moins selon les écoles. Mais Aristote l'observe justement, ce sont moins des parties que des énergies distinctes d'une même substance (*non tam partes animae... quam vires et efficaciae et operae*). Bien que localisées en diverses parties du corps, ces énergies ou facultés ne sont pas des membres ou des fractions d'âme (*non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia, ut motorium, ut actorium, ut cogitatorium et si qua in hunc modum distinguunt, ut et ipsi illi quinque notissimi sensus, visus, auditus, gustus, tactus, odoratus*); comme l'air dans l'orgue hydraulique d'Archimède, l'âme se répand sans se morceler; c'est un tout indivisible. Sur ces questions, que les médecins développent à l'infini, Tertullien passera vite. Tout d'abord [2] à la partie supérieure de l'âme il faut admettre un foyer de vie et de sagesse d'où part le branle : c'est l'ἡγεμονικόν [3]. Cette faculté reine a son siège dans le cœur, selon nombre de philosophes et de médecins, et selon l'Écriture (Sap. 1, 6; Prov. 24, 12; Mat. 9, 4; Ps. 50, 12; Rom. 10, 10; 1 Joan. 3, 17; Mat. 5, 28). Platon s'accorde avec la foi [4] quand il distingue dans l'âme deux ordres d'énergies et comme deux éléments : élément rationnel et élément irrationnel[5]. Où Platon se trompe, c'est quand il assigne à l'un et à l'autre élément une même origine. L'élément rationnel appartient seul à la nature; car Dieu, auteur de la nature, ne saurait rien produire que de rationnel. L'élément irrationnel est venu s'y ajouter comme une contre-nature : tare diabolique, fruit du péché originel. Platon analyse l'irrationnel, et le subdivise en irascible (θυμικόν) et concupiscible (ἐπιθυμητικόν). Or, nous découvrons l'irascible et

---

1. *An.* 14.
2. *An.* 15.
3. Diogène Laërce 7, 1, 159 : Ἡγεμονικὸν δ' εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται· ὅπερ εἶναι ἐν καρδίᾳ (Doctrine stoïcienne).
4. *An.* 16.
5. Platon, *Timée*, p. 69 C sq; *République*, l. 4, p. 436 sq; 9, p. 580.

le concupiscible dans l'âme du Christ, en qui pourtant tout est rationnel. Ceci nous oblige à conclure qu'en nous-mêmes l'irascible et le concupiscible ne sont pas toujours irrationnels. Il y a en effet telle colère et tel désir que Dieu approuve. Mais quand la passion entre en lutte avec la raison, alors apparaît l'irrationnel, semence diabolique, ivraie jetée dans le champ du Créateur (Eph. 2, 3; Mat. 6, 24; Joan. 8, 44).

La véracité des sens corporels [1] a été attaquée par l'Académie [2] et d'autres écoles, défendue avec beaucoup de raison par les stoïciens et surtout les épicuriens. De fait, le mensonge n'est pas dans l'organe : on doit l'imputer à l'âme, qui juge précipitamment, sur des apparences. Les illusions des sens se produisent selon des lois fixes, dont la connaissance permet de les redresser. Quant aux services qu'ils nous rendent, nul n'a le droit de les méconnaître; les chrétiens ont moins que personne le droit de révoquer en doute leur témoignage, garant de l'histoire évangélique. En exaltant la connaissance intellectuelle [3] aux dépens de la connaissance sensible [4], Platon s'est épris des idées subsistantes, germe de tant d'hérésies. Les éons gnostiques sortirent de là. Le platonisme met un abîme entre les sens et l'intellect. A l'encontre de ces distinctions arbitraires, Tertullien a établi (*An.* 12) l'identité substantielle de *animus* et *anima*. Il ajoute maintenant que les sens et l'intellect ne diffèrent que par leur objet, corporel pour les premiers, spirituel pour le second. *Sentire, intellegere* sont au fond une seule et même opération [5]. Exalter outre mesure l'intellect est une manœuvre hérétique, réprouvée par l'Écriture (Rom. 1, 20), et par Platon même, qui invite à contempler dans le monde visible l'image du monde invisible (Plat., *Tim.* p. 29 sq; 37 sq). L'intellect n'est pas supérieur aux sens, puisqu'il invoque leur autorité, et il n'en est pas séparé,

---

1. *An.* 17.
2. Platon, *Timée*, p. 28. 51. 52.
3. *An.* 18.
4. Platon, *Phédon*, p. 65 sq. etc.
5. Cette idée se précise et se complète *c. C.* 12 : Opinor, sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu, nihil sensuale sine anima. Et ut impressius dixerim, animae anima sensus est. — Suivent des exemples des connaissances innées à l'âme. Ces exemples, qu'on retrouve dans le *De testimonio animae*, appartiennent à l'ordre intellectuel.

puisqu'il en dépend dans son opération. A ceux qui ne reconnaissent à l'enfant [1] qu'une âme végétative (*anima*) et point d'intellect, Tertullien répond d'abord qu'il ne faut pas confondre l'âme humaine avec celle des végétaux : en sa qualité de souffle divin, elle doit naître complète, pourvue de toutes ses énergies. Mais si l'on tient à l'exemple des plantes, il s'en arrange fort bien. Il y a en effet dans les plantes un instinct qui dirige leur vie et leur croissance : la vigne, le lierre savent chercher l'appui qui leur convient. Combien plus l'enfant! sa petite âme naît armée non seulement de sens, mais d'intellect : il en donne la preuve dès ses premiers cris, qui le montrent averti déjà de ses futures souffrances. Aussi le Christ n'a-t-il pas dédaigné le témoignage de l'enfance : témoignage de la parole et témoignage du sang. Selon Sénèque [2], auteur souvent chrétien, l'âme apporte en naissant le germe de tout ce qu'elle sera plus tard [3]. Dieu développe ce germe. A l'influence du sol, de la constitution physique, de l'éducation vient s'ajouter l'action souveraine de Dieu, contrariée par l'action jalouse du démon : ainsi parlent les chrétiens; le préjugé commun dit : action aveugle du destin, et Tertullien se promet de combattre ce préjugé dans un autre écrit. Toutes ces influences [4], jointes à celle du libre arbitre, suffisent à expliquer la diversité qui s'introduit dans la nature; il n'y a pas lieu d'imaginer, avec Valentin, une répartition primitive des âmes en trois catégories [5]. Enfants d'un même père, les hommes sont différenciés d'abord par le travail de la nature. Survient la grâce divine, qui introduit d'autres différences plus profondes, par l'exercice du libre arbitre. Si la trilogie valentinienne a un sens, c'est comme formule de ce lent travail et non d'une institution primitive.

Tertullien se résume [6]. L'âme, née du souffle de Dieu, est

---

1. *An.* 19.
2. *An.* 20.
3. Sénèque, *De benef.* 4, 6 : Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto Deus producit ingenia.
4. *An.* 21.
5. Cf. *Val.* 17 : Trinitas generum ex trinitate causarum, unum materiale, quod ex passione, aliud animale, quod ex conversione, tertium spiritale, quod ex imaginatione.
6. *An.* 22. — Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corpora-

immortelle, corporelle, de figure définie, simple en sa substance, intelligente par elle-même, multiple en ses énergies, libre en son choix, susceptible de modifications extérieures et de déterminations internes, douée de raison, d'empire, de divination, issue de l'âme unique d'Adam [1].

Ce dernier mot amène à parler [2] de l'origine de l'âme. Sur cette question, les hérétiques ont accumulé les conceptions bizarres, plus ou moins assaisonnées de platonisme : migrations et réminiscences, inspirées du Phédon ou du Timée [3]. Sans descendre au détail, il suffira de réfuter Platon. Voici les raisons qui le condamnent [4]. D'abord il a donné de l'âme une idée si haute et en quelque sorte si divine qu'il ne peut sans contradiction la supposer capable d'oubli. En second lieu, il suppose les idées innées dans l'âme. Il doit donc les supposer inamissibles, car nul être ne dépouille sa nature. L'oubli ne peut s'expliquer ici ni par le temps ni par l'influence du corps, d'autant qu'on trouve dans l'âme une certaine vertu divinatrice [5] qui n'avait pas plus de raisons que la mémoire pour résister à l'action du corps. Du côté de la réminiscence, on ne rencontre pas de moindres difficultés. Ces rêveries platoniciennes sur la préexistence des âmes manquent totalement de preuves et ne sont propres qu'à enfanter des hérésies.

---

lem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. — Voir l'excellent commentaire de M. J. Bainvel, *Dict. théol.* 1, 986 sq.

1. La distribution de ces développements dans l'œuvre de Tertullien est ainsi résumée par le P. La Cerda : Dei flatu natam probaverat c. 4 et 11. Immortalem quoque facit 2. 3. 4. 6. 9. 14 et infra saepissime 24. 38. 45. 51. 53. 54; porro corporalem 5. 6. 7. 8; effigiatam 9; dein substantia simplicem 10 et 11; de suo sapientem 12; varie procedentem 13 sq; denique rationalem, dominatricem, divinatricem libro de censu animae probavit adversus Hermogenem, ut modo affirmavit, quamvis et superius 16 de rationali anima egit. Et illud dominatricem ad hegemonicum quodammodo referri possit 13. 14, sicut et divinatricem ad 19, ubi de voce flebili infantium augure incommodorum vitae; ex una redundantem partim etiam insinuavit supra et deinceps locupletius tractat per quinque capita succedentia.

2. *An.* 23.

3. Platon, *Phédon*, p. 70; 73; *Timée*, p. 43 sq.

4. *An.* 24.

5. Platon, *Timée*, p. 71 E; 72; *Phèdre*, p. 242 C.

Les stoïciens[1], et parfois Platon[2], ont prétendu que l'animation du fétus se produit seulement lors de la naissance, avec la première respiration de l'enfant. Tertullien en appelle au témoignage des mères : n'est-ce pas un être vivant qu'elles sentent tressaillir dans leur sein? Les médecins savent à quoi s'en tenir, eux qui parfois donnent la mort à l'enfant pour sauver la mère. On invoque à l'encontre une raison puérile : l'animation se produirait par le contact de l'air froid, et là-dessus l'on rapproche les mots ψυχή, ψυχρόν. A ce compte, que deviendraient les enfants nés sous la zone torride? Les peuples du midi n'ont pourtant pas, tant s'en faut, l'esprit moins vif que ceux du nord. Dira-t-on que deux âmes ne sauraient habiter à la fois dans un même corps? Que penser alors de Socrate qui portait en lui un démon, de Madeleine qui en portait sept, du possédé Gérasénien qui en portait une légion? Au reste Platon a émis ailleurs (6 *Leg.* 775 sq) sur le même sujet des idées plus saines. Le chrétien[3] s'en tient là-dessus à l'Écriture. Si deux jumeaux luttent dans le sein de Rébecca, si Jean-Baptiste tressaille à la venue du Christ, si le Christ se révèle au Précurseur et à sa mère, c'est qu'ils vivaient. L'exemple de Jérémie n'est pas moins concluant (Jer. 1, 5). La conception de l'âme et celle du corps[4] sont rigoureusement simultanées. La parité avec la mort l'exige : comme la vie cesse par la dissociation des deux substances, elle a dû commencer par leur association. De plus on ne saurait assigner la priorité ni à l'une ni à l'autre : l'acte générateur est un tout indivisible, par lequel tout l'homme est produit la fois[5]. Ainsi l'homme tout entier procède d'Adam, selon le corps et selon l'âme. Comme du limon primitif sont issus tous les corps humains, du souffle primitif sont issues toutes les âmes. Tertullien présente avec une extrême crudité d'expression ce traducianisme, dont il demande la preuve à l'expérience même.

1. *An.* 25.
2. Platon, *Phédon*, p. 76 sq.
3. *An.* 26.
4. *Ib.* 27.
5. Comparer Diogène Laërce 7, 1, 158 : ἀνθρώπου δὲ σπέρμα, ὃ μεθίησιν ὁ ἄνθρωπος, μεθ' ὑγροῦ συγκιρνᾶσθαι τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγου.

Ensuite il se tourne contre la métempsycose [1]. Une supercherie de Pythagore accrédita cette fable, que ne recommande pas même une raison d'analogie [2], et que l'expérience dément [3] : car le nombre des vivants, au lieu de demeurer constant comme le voudrait la théorie, croît sans cesse. Métempsycose et métensomatose [4] : hypothèses invraisemblables si on les restreint à l'humanité, absurdes si on les étend aux animaux [5]; dérisoires comme sanction, d'autant que le sujet sur lequel s'exécuterait la sentence a perdu la conscience de ses actes antérieurs : c'est un être nouveau. Cette justice ne s'élèverait pas même au niveau de la justice humaine. Il faut un autre jugement; Dieu se réserve de l'exercer au dernier jour, et en garde le moment secret, afin de maintenir l'homme dans une crainte salutaire. Il ne s'est pas encore trouvé d'hérétique [6] assez fou pour défendre la métempsycose étendue aux animaux; mais la métempsycose restreinte au genre humain compte des adeptes. On connaît le roman de Simon le magicien et d'Hélène. Carpocrate [7] a érigé l'immoralité en système. D'après lui, l'âme doit ici-bas parcourir la série complète des actes possibles, sans en excepter les plus infâmes; elle recommencera donc indéfiniment de nouvelles existences jusqu'à ce qu'elle ait satisfait à ce programme. Carpocrate ne rougit pas d'en appeler à l'Évangile (Mat. 5, 26). Il ne lui manque plus que d'alléguer en faveur de sa métempsycose l'exemple de Jean-Baptiste, appelé Élie par le Christ (Mat. 17, 12; 11, 14; cf. Mal. 4, 5). Il est vrai que Jean Baptiste n'était Élie qu'en figure, comme l'Évangile le dit expressément (Luc. 1, 17).

Revenant à l'origine de l'âme [8], Tertullien déclare que le sexe n'est déterminé ni par le corps seul, ni par l'âme seule comme le voulait Apelle, mais par tous deux à la fois : car la

---

1. *An.* 28. — Voir Platon, *Phédon*, p. 70 sq.
2. *Ib.* 29.
3. *Ib.* 30.
4. *Ib.* 31.
5. *Ib.* 32. 33.
6. *Ib.* 34.
7. *Ib.* 35.
8. *Ib.*

génération atteint à la fois l'homme tout entier. La substance même d'Ève fut prise, corps et âme, de la substance d'Adam. Il existe une providence divine [1] pour l'enfant dans le sein maternel. A ce propos, la superstition romaine avait imaginé une pléiade de divinités : Alemona, Nona, Decima, Partula, Lucina, etc... Les chrétiens, eux, voient des anges autour des berceaux. L'homme existe dès que son corps est formé; la loi de Moïse le suppose, dans sa disposition relative à l'avortement (Ex. 21, 22). La naissance a lieu vers le dixième mois, quelquefois dès le septième : Tertullien cherche à ces dates des raisons symboliques [2]. L'âme ne croît pas en substance ; mais l'énergie native (*ingenium*) emmagasinée en elle dès l'origine s'étend avec le corps qu'elle anime : à peu près comme un lingot d'or ou d'argent s'étire et croît en éclat sans changement de substance. Les facultés [3] de l'âme se développent parallèlement à celles du corps. La puberté se révèle dans l'un et l'autre domaine. — *pubertatem quoque animalem cum carnali* — vers la quatorzième année [4]. Au reste, le seul instinct essentiel de la nature est celui de l'alimentation. On aurait tort d'en tirer argument contre l'immortalité de l'âme : si l'âme recherche des aliments, ce n'est pas immédiatement pour elle-même, mais pour le corps qui lui sert de demeure et dont l'entretien intéresse son propre bien-être. Au reste, que le corps vienne à se dissoudre, l'âme s'échappe, emportant avec elle les attributs de sa propre substance : immortalité, raison, sens, intellect, libre arbitre.

La superstition préside à la naissance des païens [5], et les livre sans retard aux démons qui sont là, guettant leur proie. Socrate ne devait pas leur échapper. Mais le christianisme de l'un des conjoints sanctifie leurs enfants, selon saint Paul (1 Cor. 7, 14). Par le privilège du sang et par la prédestination

1. *An.* 37.
2. Au sujet de ce symbolisme, cf. Philon, *de opificio mundi*, éd. Mangey, 1, 29.
3. *Ib.* 38.
4. Cf. Pseudoplutarque, *Epit.* 5, 23 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 434); Stobée, éd. Wachsmuth, 1, 317; Diogène Laërce, 7, 1, 55.
5. *An.* 39.

à la vie chrétienne, ces enfants sont déjà candidats de la sainteté et du salut. Saint Paul n'a voulu dire que cela : il a voulu relever par l'espérance chrétienne ces mariages dont il reconnaissait la validité ; mais il n'a pas prétendu nier la tache originelle que ces enfants apportent en naissant (cf. Joan. 3, 5)[1]. Héritage d'Adam[2], cette tache affecte toute âme qui n'a pas été régénérée dans le Christ. Elle ne vient pas précisément de la chair ; car la chair n'est qu'un instrument, non pas même servile, mais aveugle, comme un calice ou tout autre vase semblable. Si parfois l'Écriture la flétrit pour le concours qu'elle prête à l'âme en certains péchés, c'est avec l'intention d'atteindre l'âme : ainsi reprend-on parfois un subalterne afin de faire monter plus sûrement le blâme jusqu'au chef. Le mal du péché originel[3] est dans l'âme comme une seconde nature, qui a le démon pour maître et pour père. Le bien divin et authentique de la nature s'y trouve, non pas éteint, mais obscurci et comme voilé. Le baptême lui rend sa première splendeur, et, dans ces noces mystiques de l'âme avec l'Esprit Saint, la chair suit, comme un esclave dotal, le sort de l'âme. Noces bienheureuses, si l'épouse est fidèle !

Reste à parler de la mort[4]. Tertullien examine d'abord une sentence quelque peu sophistique d'Épicure : *Quod dissolvitur sensu caret, et quod sensu caret nihil ad nos;* et une autre sentence de Sénèque : *Post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa;* qui, pas plus que la précédente ne supprime les déchirements de la mort. Puis il traite du sommeil[5]. Image de la mort, ce phénomène a un rôle marqué parmi les fonctions de la nature : les philosophes l'oublient parfois dans leurs définitions. Les stoïciens semblent avoir rencontré mieux que les autres, en appelant le sommeil : une résolution de la vigueur sensible[6]. Il a pour but la réfection des forces physiques, but

1. Nous reviendrons sur ce point, c. VI, § 2, p. 265, n. 6.
2. *An.* 40.
3. *Ib.* 41.
4. *Ib.* 42.
5. *Ib.* 43.
6. Diogène Laërce, 7, 1, 158 : Τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου περὶ τὸ ἡγεμονικόν.

atteint normalement par un sommeil modéré. Le sommeil d'Adam (Gen. 2, 21 sq) figurait déjà, dans la pensée de Dieu, la mort du Christ en croix; chaque jour le sommeil met sous nos yeux l'image de notre propre sépulture. Certains faits étranges [1] de catalepsie et de cauchemar ont fait croire à une absence réelle de l'âme durant le sommeil : idée fausse, à rejeter comme un songe. Mais sur ces accidents du sommeil, qu'on nomme les songes [2], il y a lieu d'exposer la doctrine chrétienne. Quand le corps s'abandonne au repos, l'âme cesse d'en gouverner les puissances : privée de cet objet qui l'occupe d'ordinaire, elle entre en état d'extase. — Tertullien, qui lisait dans les Septante (Gen. 2, 21) le mot ἔκστασις, a soin de faire remarquer ce caractère du sommeil mystique d'Adam. — L'âme continue donc de s'agiter à la façon d'un gladiateur sans armes, et ce mouvement produit des visions imaginatives qui échappent au contrôle de la raison. Après avoir mis en relief la nature extatique des songes, l'auteur se demande si l'on peut par leur moyen connaître l'avenir. Épicure nie absolument. Homère, plus crédule, signale aux enfers une porte de corne pour les songes vrais, et une porte d'ivoire pour les songes menteurs. L'histoire a enregistré des faits remarquables. Tertullien en cite quelques-uns, et renvoie à Hermippe de Béryte, qui a épuisé la question en cinq livres. Avec les stoïciens [4], il pense que la divinité a voulu, pour la consolation de l'homme, cet oracle naturel des songes [5]. Que les oracles en général soient diaboliques, on n'en saurait douter. Mais parmi les songes, il faut distinguer trois catégories [6]. D'abord les songes diaboliques : ils sont fort nombreux : songes parfois vrais, flatteurs surtout, mais en fin de compte vains, trompeurs, troublants, ridicules ou immondes. Puis les songes envoyés

1. *An.* 44.
2. *Ib.* 45.
3. *Ib.* 46.
4. Voir Cicéron, *De divinatione.*
5. La divination par les songes est une des formes de la divination naturelle. Tertullien admet en outre une divination surnaturelle, qui est un don de l'Esprit divin. Voir 22 : Dedimus (animae)... et divinationem interdum, seposita quae per Dei gratiam obvenit ex prophetia.
6. *An.* 47.

de Dieu, soit à ses serviteurs (Joel, 2, 28), soit même à ceux qui ne le connaissent pas (Dan. 2, 1) : songes instructifs et édifiants. Enfin les songes produits par le libre jeu des énergies psychiques. La saison [1], l'attitude, l'alimentation exercent sur les songes une influence plus ou moins mystérieuse. L'erreur et la superstition se sont glissées là : Pythagore interdisait les fèves, entre autres raisons, à cause de leur effet sur le sommeil. C'est par le jeûne que Daniel obtint grâce pour interpréter les songes (Dan. 2, 16 sq) ; et certains rituels païens, par une contrefaçon des prescriptions divines, préconisent le jeûne comme favorable à l'oniromancie. Si l'on jeûne dans cette pensée, ce sera pour obtenir que Dieu même daigne conduire l'âme durant le sommeil extatique. On prétend quelquefois [2] que les enfants n'ont pas de songes : il suffit d'observer, pendant qu'ils dorment, le jeu mobile de leur physionomie pour se convaincre du contraire. Hérodote assure que les gens de l'Atlas ne rêvent pas. Mais qu'en sait-il? Le fait des songes paraît universel.

Universelle aussi est la loi de la mort [3], promulguée par Dieu même pour le genre humain (Gen. 3, 19). En vain Épicure revendique l'immortalité pour ceux de sa secte, Ménandre le Samaritain pour ceux qui ont reçu son baptême : le Christ lui-même n'a pas donné aux eaux cette vertu. Hénoch et Élie, lorsqu'ils viendront à la fin des temps combattre l'Antéchrist, ne seront pas dispensés de mourir. Enfin l'expérience a démenti les promesses de Ménandre. La mort opère la séparation du corps et de l'âme [4]. Pour défendre l'immortalité de l'âme, on invoque parfois des arguments bien précaires. Ainsi Platon, dans sa République [5], parle d'un cadavre protégé longtemps contre la corruption par la présence prolongée de l'âme. Ainsi Démocrite argumente d'un reste de vie végétative observé après la mort dans les ongles et les cheveux. Mais il ne saurait y avoir dans le cadavre aucune fraction d'âme. L'âme est un tout indivisible ; conséquemment aussi la mort. Tertullien

1. *An.* 48.
2. *Ib.* 49.
3. *Ib.* 50.
4. *Ib.* 51.
5. Platon, *République*, l. 10, p. 614 sq.

n'ignore pas les faits qu'on allègue à l'encontre. Tel corps, sur lequel on récitait les oraisons de l'Église, a remué les mains et pris l'attitude de la prière. Tel autre, dans un cimetière, s'est rangé pour faire place au corps qu'on déposait à ses côtés. Ces miracles ne prouvent rien contre le cours certain de la nature. La mort est tout entière, ou bien n'est pas. Où elle n'est pas, règne la vie. On ne conçoit pas plus un compromis entre la vie et la mort qu'entre le jour et la nuit.

La distinction [1] entre mort naturelle ou ordinaire et mort extraordinaire ou violente est une pure affaire de sentiment : car, en rigueur il n'y a pas de mort naturelle. Conséquence du péché, c'est-à-dire d'un accident contre nature, la mort ne va pas sans un déchirement d'autant plus douloureux que l'union entre le corps et l'âme était plus naturelle et plus douce. Parfois, dans sa sortie laborieuse du corps [2], l'âme semble s'éteindre par degrés : illusion, due à la destruction progressive des organes qu'elle commandait. Ainsi un cocher paraît défaillir quand son attelage faiblit. Mais l'âme ne subit en réalité aucune diminution de son être. Et même dans cette lutte dernière, à demi dégagée du corps et déjà en possession d'une demi-liberté, elle acquiert souvent une vue anticipée des choses d'outre-tombe. Elle s'éveille à la vie divine, et, selon la destinée qui l'attend, tressaille de joie ou frissonne d'épouvante, en apercevant l'ange de Dieu, véritable Mercure évocateur des âmes.

La destinée de l'âme [3] est décrite diversement par les philosophes et par les chrétiens. Les philosophes qui croient à son immortalité, comme Pythagore, Empédocle, Platon, ou du moins à sa survie jusqu'à la conflagration de l'univers, comme les stoïciens [4], réservent aux seuls sages, c'est-à-dire à eux-mêmes, les sphères supérieures du ciel. Encore Platon n'admet-il au partage de cette gloire que des âmes ayant joint à la philosophie le culte de la beauté juvénile [5]. Quant aux âmes

---

1. *An.* 52.
2. *Ib.* 53.
3. *Ib.* 54.
4. Diogène Laërce 1, 7, 157 : Κλεάνθης μὲν οὖν (φησι) πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως, Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σόφων μόνον.
5. Platon, *Banquet*, p. 203; *Phèdre*, p. 248 sq.

vulgaires, on les précipite dans les enfers. Les enfers de Platon, décrits dans le Phédon [1], sont comme le cloaque du monde. Selon la doctrine chrétienne [2], les enfers sont cette demeure souterraine où l'âme du Christ passa trois jours après sa mort. Plus bas s'étendent les abîmes destinés aux âmes criminelles. Le Christ ne monta pas au ciel avant d'avoir visité les patriarches et les prophètes, dans ce séjour (Eph. 4, 9; I Petr. 3, 19), où les justes se reposent dans le sein d'Abraham [3] (Luc. 16, 22). Ceux qui veulent que le ciel s'ouvre sans aucun retard aux âmes justes montrent trop d'empressement [4] : le Christ est encore debout, et non pas assis, à la droite de son Père, la trompette de l'ange n'a pas encore retenti, le ciel demeure fermé (1 Thess. 4, 15. 16). Le paradis (terrestre) n'accueille que des martyrs. Jean n'a vu sous l'autel que les âmes des martyrs (Apoc. 6, 9); Perpétue, cette femme vaillante, dans sa révélation du paradis, n'a vu que ses compagnons de supplice. On doit conclure — et Tertullien a développé cette conclusion dans un écrit spécial — que toute âme à qui le martyre n'a pas ouvert le paradis [5] doit attendre aux enfers le jour du Seigneur : *Omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini.*

La descente aux enfers [6] ne peut-elle être différée après l'instant de la mort? et n'arrive-t-il jamais qu'une âme sorte des enfers pour un temps? On a trouvé des raisons d'en douter. L'antiquité a cru que les enfers ne s'ouvraient pour l'âme qu'après la sépulture donnée au corps. Mais sur quel fondement?

---

1. *Phédon*, p. 112 sq.
2. *An.* 55.
3. Dans l'Antimarcion, Tertullien distingue beaucoup plus clairement, des enfers (*inferi*) réservés au crime, ce lieu d'espérance appelé le sein d'Abraham, où tous ceux que la foi a rendus fils d'Abraham se reposent dans l'attente du dernier jugement et de la pleine récompense. Voici comment il s'exprime, 4. *M.* 34 : Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus justorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat... temporale aliquod animarum fidelium receptaculum, in quo jam delinietur futuri imago ac candida quaedam utriusque judicii prospiciatur.
4. Comparer saint Justin, *Dial.* 80; saint Irénée, 5, 31, 2.
5. Tota paradisi clavis tuus sanguis est. Cf. Scorp. 12; 5 *M.* 12; Pr. 24; Ap. 47.
6. *An.* 56.

L'apparition suppliante de Patrocle à Achille est, dans la pensée d'Homère, une invitation à la piété envers les morts, et aussi une condamnation de ceux qui, en différant les funérailles de leurs proches, nourrissent leur propre douleur : on n'en saurait rien conclure de plus. Enfin on a prétendu que les âmes victimes d'une mort prématurée ou violente erraient sur terre jusqu'à ce qu'elles eussent accompli leur juste nombre d'années. L'enseignement chrétien fait justice de toutes ces inventions. L'âme, destinée à retrouver lors de la résurrection le corps qu'elle vient de quitter, descend aux enfers avec l'âge qu'elle avait à l'instant de la mort. Ni les châtiments ne seront différés à l'âme coupable, ni le repos à l'âme juste. Mais des magiciens [2] exploitant la crédulité publique, prétendent évoquer les âmes de ceux qui sont morts avant le temps (ἄωροι, βιαιοθάνατοι) et d'autres âmes encore. Les chrétiens seuls tiennent la magie pour ce qu'elle est : une sorte d'idolâtrie, un piège tendu par les démons [3], désireux de ruiner dans les âmes la croyance au jugement et à la résurrection. L'A. et le N. T. citent de ces magiciens évocateurs d'âmes (sorciers de Pharaon, Ex. 7, 12; Simon et Elymas, Act. 8, 9 sq; 13, 8 sq; pythonisse d'Endor, 1 Reg. 28, 6 sq [4]). La foi déjouera les ruses de Satan. Elle ne

1. Une opinion assez répandue différait ce repos pour les victimes d'une mort violente : *An.* 56. *Perinde (nec) extorres inferum habebuntur quas vi ereptas arbitrantur, praecipue per atrocitates suppliciorum, crucis dico et securis et gladii et ferae. Nec isti porro exitus violenti quos justitia decernit violentiae vindex.* — Sur ce passage, M. H. Weil observe (*Études sur l'antiquité grecque*, Hachette 1900, p. 88) : « *Nec* a été inséré par Fulvio Orsini; les éditeurs de Vienne citent cette conjecture en note; ils auraient pu la mettre dans le texte, car elle est nécessaire. Tertullien réfute l'opinion qui refuse le repos suprême à ceux qui meurent de mort violente : il les y admet tous, et particulièrement les martyrs. Il ajoute qu'on ne doit pas considérer comme violente la mort de ceux qui ont été condamnés par la justice vengeresse de la violence. Cette observation est empruntée à Virgile ou à la source où avait puisé Virgile. » Nous souscrivons pleinement à la critique textuelle. Quant à la dépendance de Tertullien à l'égard de Virgile (*Enéide*, 6), ou des sources de Virgile, au moins faut-il en excepter le privilège des martyrs, à qui leur sang ouvre le paradis (*An.* 55). C'est là une idée toute chrétienne.

2. *An.* 57.

3. Comparer Tatien, *Discours*, 16.

4. Tertullien redresse ici l'enseignement de saint Justin. On lit dans le dialogue avec Tryphon (105) que l'âme de Samuel et celles des autres prophètes étaient effectivement tombées au pouvoir des démons.

croit pas plus à l'évocation des morts qu'à leur prétendue apparition dans les songes. Nul ne sort des enfers : le mauvais riche n'obtint pas la permission d'aller avertir ses frères. A supposer que Dieu accordât parfois cette permission, il ne la livrerait pas à la fantaisie des magiciens ni au hasard des songes.

En résumé, toutes les âmes descendent aux enfers [1] pour y attendre la résurrection ; elles y trouvent déjà des peines et des récompenses, et comme les arrhes de l'éternité. Pourquoi pas ? Capable par elle-même de douleur et de joie, capable même de triompher tandis que le corps souffre, comme le prouve l'exemple d'un Mucius, celui d'un Zénon, supérieur à la douleur physique, l'âme attendra-t-elle d'être réunie au corps pour éprouver les effets de la justice divine ? Non sans doute. Elle a d'ailleurs ses actes à elle propres, où le corps n'eut point de part, et dont elle seule doit rendre compte ; et même dans les actes qui lui furent communs avec le corps, elle eut l'initiative, et donc la première responsabilité. Enfin l'Évangile, parlant de cette prison des enfers, dit que nul n'en sortira sans avoir soldé entièrement sa dette (Mat. 5, 25 sq). Donc pour les âmes destinées à la résurrection bienheureuse, il faut une expiation des moindres fautes. Tertullien ne prononce pas le mot de *purgatoire*, mais c'est bien d'un purgatoire qu'il entend parler [2].

---

1. *An.* 58.

2. *An.* 58 : In summa, cum carcerem illum, quem Evangelium demonstrat, inferos intellegimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur, nemo dubitabit animam aliquid pensare apud inferos, salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque. — Tertullien invoque ensuite le témoignage des prophètes montanistes. On relève d'ailleurs dans ses œuvres bon nombre d'allusions plus ou moins explicites au purgatoire. *An.* 35, sur Mat. 5, 26 : Ne... judex te tradat angelo executionis, et ille te in carcerem mandet infernum, unde non dimittaris nisi modico quoque delicto mora resurrectionis expenso. — 3 *M.* 24 (développement millénariste) : Haec ratio regni terreni (texte de Migne) post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium,... transferemur in caeleste regnum. — 5 *M.* 10, sur 1 Cor. 15, 50 : Quale est autem ut, si anima auctrix operum carnis merebitur Dei regnum per expiationem eorum quae in corpore admisit, corpus ministrum solummodo in damnatione permaneat ? — *R.* 42 (sur le même texte) : Quis enim non

Le caractère le plus marqué de cette première psychologie chrétienne est l'application de l'auteur à se tenir sur le terrain théologique, *revocando quaestiones ad Dei litteras* (2). Dès le début, il a pris son parti des luttes qu'il lui faudrait soutenir contre les philosophes; même il a mis une vraie fierté à les provoquer au nom de la foi, et à dénier la compétence de la raison humaine dans les plus graves problèmes qui touchent la nature de l'homme et sa destinée (1. 2).

Il s'est posé trois questions : Qu'est-ce que l'âme? d'où vient-elle? où va-t-elle? et il les a résolues toutes trois par un appel à la Genèse.

Aux deux premières questions, il a trouvé la réponse dans le récit de la création. L'âme est issue du souffle de Dieu (3).

---

desiderabit, dum in carne est, superinducere immortalitatem et continuare vitam lucrifacta morte per vicariam demutationem, ne inferos experiatur usque novissimum quadrantem exacturos? — On a rencontré, *An.*51, une allusion à la prière pour les morts. En voici une autre, *Monog.* 10. Une veuve prie pour son mari défunt : Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. — Le privilège du baptême de sang (inf. c. VII, § 4, p. 330) suppose le purgatoire; et Tertullien, qui cite la vision de sainte Perpétue (*An.* 55), n'ignorait pas que la martyre avait vu en purgatoire son frère Dinocrate. — (*Passio Perpetuae*, 2. 3. 4). — Plusieurs de ces textes ont déjà été réunis par M. l'abbé Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente* (Paris, 1904), p. 195.

Tout récemment (*J. T. S.* t. 3, juillet 1902, p. 598-601), M. A. J. Mason contestait l'allusion au purgatoire renfermée dans *An.* 58, et observait qu'il est question dans cette page de tourments pour les futurs damnés, et de joies pour les futurs élus; que si ces derniers souffrent, c'est de n'avoir point part à la première résurrection. L'une et l'autre observation renferme une part de vérité. Car les âmes des élus, comme celles des damnés, trouvent aux enfers les arrhes de leur éternité; de plus les élus ressuscitent plus ou moins tôt, selon leurs mérites. (Voir surtout 3 *M.* 24.) Nous reconnaissons que la doctrine des arrhes de la résurrection est distincte de celle du purgatoire, mais nous nions que cette dernière soit absente. Il est vrai qu'elle se teinte de millénarisme : Tertullien admet *deux* résurrections successives, et son purgatoire est préliminaire à la *première* des deux résurrections. Mais cette transposition du dogme ne doit pas faire prendre le change sur sa pensée qui, sur ce point, nous paraît tout à fait catégorique. Les élus devront expier jusqu'aux moindres fautes, avant d'être admis à la première résurrection, et leur *millenium* s'en trouvera plus ou moins écourté, si même il n'est pas, pour quelques-uns, totalement supprimé. Qu'est-ce que cette attente douloureuse, sinon un purgatoire?

Par une exégèse d'ailleurs singulièrement matérielle, il a précisé la donnée scripturaire (4 sq) ; il a même cru trouver attestée dans l'Évangile la nature corporelle de l'âme (7). L'âme lui apparaissait dans les Livres saints comme immortelle. Décrivant ses propriétés, il l'a montrée, d'après saint Jean, visible aux yeux de l'esprit (8). La révélation privée, venant ici compléter l'Écriture authentique, lui a fourni des traits d'un réalisme étrange (9). Avec plus de justesse, il a maintenu, contre des scissions arbitraires, l'unité substantielle de l'âme (10 sq). Après avoir distingué bien subtilement *flatus* et *spiritus*, souffle et esprit, il a tiré de cette distinction une conclusion utile, en montrant que l'âme peut devenir le sujet de l'inspiration soit divine, soit diabolique (11). Il a reconnu dans l'homme une faculté reine, que, d'après l'Écriture, il a cru devoir localiser dans le cœur (15). Il a bien vu que la foi oblige à reconnaître deux ordres d'opérations : ordre rationnel et ordre irrationnel. Mais il a d'abord paru confondre ce qui, dans l'irrationnel, est puissance positive, avec l'élément négatif, pur désordre introduit par le péché (16). Sur cette équivoque il a greffé une théorie du péché originel que nous devrons discuter plus tard (16; cf. 40. 41). Se souvenant heureusement de la psychologie du Christ, il a redressé son erreur précédente. Il a vengé contre le scepticisme de l'Académie la véracité des sens corporels, appelés à poser les bases de toute vie intellectuelle, morale et chrétienne (17), et montré le rôle de la connaissance sensible dans l'économie du salut (18). Par un juste sentiment des prérogatives de l'âme intellectuelle, il a protesté contre l'intervention, à l'origine de l'être humain, d'un principe vital inférieur; d'ailleurs il n'a pas su se garder de quelque exagération sur les opérations intellectuelles du premier âge (19). Il a bien compris l'évolution de l'individu, selon la nature et selon la grâce, avec l'exercice du libre arbitre.

Revenant à l'origine de l'âme, il a condamné au nom de la foi les rêveries platoniciennes sur la préexistence et la réminiscence (24). Il a produit des témoignages scripturaires qui prouvent péremptoirement l'animation de l'enfant dès le sein maternel (26; cf. 37); mais il n'a trouvé d'autre explication à la genèse du composé humain qu'un grossier traducianisme (27).

Il a fait le procès de la métempsycose au nom de la raison et au nom de la justice divine (28-35). Il a proclamé le genre humain issu, non seulement d'un même couple primitif, mais du seul Adam, principe de tous les corps et de toutes les âmes : la pensée d'une création immédiate de l'âme spirituelle ne s'est pas présentée à son esprit (36). Aux superstitions qui entourent la naissance des païens, il a opposé la foi à une Providence spéciale sur le nouveau-né (37). Il a commenté le mot de saint Paul relatif aux enfants sanctifiés par le christianisme du père ou de la mère (39), sans d'ailleurs oublier la tache originelle, que toute âme apporte en naissant (40) et qui ne disparaîtra que par le baptême (41). Il a rappelé que l'âme est une maîtresse et que la chair doit obéir.

Avant d'attaquer la question des fins dernières, Tertullien rencontre sur son chemin la question du sommeil, miroir de la mort. A cette fonction de la nature, Dieu associa des opérations de grâce, comme dans le sommeil mystique du premier Adam, figurant la mort du Christ en croix (43). Les songes manifestent parfois l'avenir[1] : Tertullien expose là-dessus la doctrine chrétienne, avec l'utilité du jeûne pour obtenir les communications de l'Esprit divin (45-48). La mort est historiquement une conséquence du péché originel (50-52). La sentence portée par Dieu n'admet pas d'exception. La mort opère la séparation de l'âme et du corps (51). Il faut y voir, non une ruine pour l'âme, mais une délivrance : le don de seconde vue qu'acquièrent parfois les mourants en fournit la preuve (53). Tertullien décrit d'après les Livres saints les enfers, sans distinguer bien nettement ce lieu d'attente où l'âme de Jésus-Christ passa trois jours avec les anciens patriarches, du lieu de supplice destiné aux damnés. Ce qu'il affirme expressément, c'est que le paradis ne s'ouvre pas au moment de la mort, sauf pour les âmes des martyrs. Il cite la vision de saint

1. Voir *Sp.* 26, l'histoire d'une femme chrétienne qui était allée au théâtre. La nuit suivante un linceul lui fut montré en songe. Quatre jours après elle mourait. — *Idol.* 15 : Un chrétien, pour avoir laissé couronner sa porte un jour de fête, reçoit en songe une admonestation sévère. — *V. v.* 17 : Une chrétienne trop élégante est avertie par un ange d'avoir à porter un plus grand voile.

Jean (Apoc. 6, 9) et celle de la vaillante martyre Perpétue (55). On ne doit pas croire aux revenants : témoin l'histoire du mauvais riche (57). Pour les âmes destinées à la vie bienheureuse, mais imparfaitement lavées de leurs fautes, les enfers sont un purgatoire (58). Les révélations du Paraclet, mentionnées plusieurs fois au cours de l'ouvrage, sont encore invoquées à l'appui de ce dernier dogme. En terminant, Tertullien se félicite d'avoir efficacement répondu au nom de la foi — *ex doctrina fidei* — à toutes les questions qui ne procèdent pas d'une vaine curiosité.

Si théologique d'allure que soit le traité *De anima*, l'auteur ne laisse pas de faire maintes fois appel à la philosophie [1], et à la médecine, sœur de la philosophie. On peut trouver qu'il a mauvaise grâce, après avoir signifié à ces deux sciences qu'il n'attend rien d'elles et que la foi suffit en toute occurence (2). Il entre néanmoins en lice avec les philosophes, ces patriarches des hérétiques, et il ne dédaigne pas d'emprunter aux diverses écoles les armes qu'elles tournent contre les écoles adverses.

Son éclectisme penche visiblement vers les stoïciens [2] : il leur doit sa doctrine de l'âme corporelle (5 sq), son attaque des arguments platoniciens (6), les principaux traits dont il décrit l'âme (9), sa notion de l'ἡγεμονικόν et la localisation de cette faculté reine dans le cœur (14. 15). Il s'accorde avec eux sur la véracité des sens (17), sur l'évolution de l'être humain (20), tout en écartant discrètement leur fatalisme (21). Il rejette leur doctrine sur l'apparition tardive de l'âme raisonnable (25) ; mais il admet leur traducianisme (27), leur conception du sommeil (43)

1. Sur la position de Tertullien en face de la philosophie, et particulièrement du stoïcisme, voir G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Introduction, et passim, notamment p. 47.

2. M. Joseph Leblanc (*Annales de philosophie chrétienne*, juillet 1903, p. 415-424, *Le matérialisme de Tertullien*) refait autrement la genèse de ces idées. Tertullien n'aurait jamais été chercher des convictions chez les stoïciens, mais il aurait été dupe de son imagination dans l'interprétation de la parabole du mauvais riche et dans celle des visions montanistes. Ce rôle de l'imagination est incontestable ; mais nous le rattachons à des habitudes d'esprit déjà anciennes, et nous laissons hors de cause le montanisme, comme un pur accident. Tertullien ne prétend pas se mettre à l'école du stoïcisme ; mais assurément il en subit l'influence.

et de la mort (5.54). Avec eux il admet la divination par les songes (22. 46.) Avec eux il croit à la survivance de l'âme, sans toutefois la limiter comme eux au jour de la conflagration universelle (54). Parmi leurs maîtres, il cite Zénon, Cléanthe, Chrysippe surtout, Posidonius, Sénèque. (*Seneca saepe noster*, 20) : sans être lui-même un adepte du stoïcisme, il en avait retenu plus que de n'importe quelle autre philosophie.

Le grand nom de Platon hante sans cesse la pensée de Tertullien, visiblement partagé entre l'orgueil d'humilier ce coryphée de la philosophie et la satisfaction de recueillir chez lui de précieux témoignages. Il s'est montré injuste envers le maître de Platon, et cette injustice est un lieu commun de sa polémique; ne relevons pas les insinuations malveillantes relatives à la mort de Socrate et les perpétuelles allusions à son démon familier. Platon a cru à la préexistence des âmes, il n'a pas cru à leur nature corporelle; il a ébranlé la foi au témoignage des sens; sa théorie des idées subsistantes a enfanté d'innombrables erreurs; sa doctrine de la migration des âmes est absurde en métaphysique autant que subversive en morale; sa localisation des facultés est arbitraire; tant sur la naissance que sur la mort, ses idées manquent de consistance; il a osé élever l'amour de la beauté juvénile à la hauteur d'une vertu. Ces critiques, et d'autres encore, Tertullien les formule parfois à regret; par contre il s'empresse de signaler l'accord de Platon avec la foi sur l'unité substantielle de l'âme (10) et sur la distinction du rationnel et de l'irrationnel (16). S'il ne mentionne qu'en passant ses idées sur la divination (24), c'est peut-être par aversion pour son anthropologie : le foie joue un grand rôle dans la mantique platonicienne. C'est peut-être encore par prudence : il devait hésiter à compromettre en compagnie si suspecte la prophétie montaniste. Il lui sait gré d'avoir développé la croyance à la vie future, d'avoir promis aux âmes les meilleures l'immortalité dans les sphères supérieures du ciel et livré les âmes coupables aux abîmes infernaux (54). On doit le croire sincère lorsqu'il dit : je m'afflige tout de bon de voir tous les hérétiques recourir à la boutique de Platon pour se fournir d'épices (23); et l'influence prépondérante du matérialisme stoïcien ne l'empêche pas de se retourner parfois vers l'école

spiritualiste pour lui demander le vrai commentaire de l'Évangile.

Aristote apparaît çà et là : allié de Platon dans la lutte pour la spiritualité de l'âme (5), psychologue subtil dans l'analyse des facultés humaines (12) et des phénomènes de la vie (19). Mais il ne semble pas que Tertullien ait été très attiré vers les œuvres du Stagirite. Il cite avec plus de complaisance les anciens sages de la Grèce : Pythagore, à qui il ne pardonne pas d'avoir inventé la métempsycose, Héraclite, Anaxagore, Empédocle, Anaximène. Épicure ne devait pas lui plaire, et le *De anima* ne mentionne guère que ses erreurs. Néanmoins l'école épicurienne est félicitée d'avoir défendu contre l'Académie la véracité des sens (17). Un poète épicurien, Lucrèce, a formulé un axiome physique approuvé par Tertullien, et Tertullien lui emprunte un hexamètre (6).

L'attention qu'il donne à la médecine est un fait d'autant plus digne d'intérêt que l'on rencontre plus rarement à cette époque un chrétien versé dans ces études. Le cas du médecin phrygien Alexandre, martyrisé à Lyon sous Marc Aurèle [1], doit être considéré comme une exception. Parmi les auteurs cités dans le *De anima*, on peut s'étonner de ne pas rencontrer Galien, l'oracle de la médecine à Rome au IIe siècle [2]. Probablement la gloire de Galien était encore trop jeune, et la bibliothèque de Tertullien trop vieille pour renfermer les écrits du célèbre professeur. Les noms qu'il invoque appartiennent à des temps plus reculés : le médecin psychologue Soranus [3] était contemporain de Trajan; Asclépiade fut l'hôte de Mithridate; Hérophile, ce médecin ou plutôt ce boucher qui disséqua tant d'hommes vivants [4], vivait à Alexandrie sous Ptolémée Soter. Tertullien porte dans ce domaine, à défaut d'un esprit

---

1. Eusèbe, *H. E.* 5, 1, 49. — Voir Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, dans *T. U.* t. 8, 4, p. 37-50.
2. Noeldechen p. 289. Sur les données médicales du *de anima*, Harnack, *l. c.* p. 69; 78-88.
3. Sur Soranus, voir H. Diels ; *Doxographi graeci* (Berlin, 1879) p. 203-214.
4. *An.* 10 : Herophilus, ille medicus aut lanius qui sexcentos exsecuit ut naturam scrutaretur. — Autres noms de médecins, *An.* 15.

très scientifique, une hardiesse d'investigation que n'arrête aucune pudeur. *Natura veneranda est, non erubescenda*[1], c'est son principe.

Considéré dans son ensemble, le traité de l'âme apparaît comme une grandiose mais grossière ébauche, où l'étreinte de la matière gêne et souvent paralyse l'élan de la pensée chrétienne[2]. Affranchi par la lumière de l'Évangile de beaucoup d'erreurs où se débattait la philosophie antique, l'auteur a répudié d'une part les rêveries platoniciennes de la migration et de la réminiscence, d'autre part cet évolutionisme stoïcien qui condamnait les âmes à périr dans l'embrasement final du monde. Mais il n'a reconnu ni la création immédiate de l'âme, ni les exigences de sa nature spirituelle, ni son aptitude à obtenir sa fin dès qu'elle se dégage du corps. Lié à une physique enfantine qui paraît ignorer même le principe d'Archimède (8), lié en outre à une conception grossière des choses immatérielles, il a imaginé l'âme comme un corps à trois dimensions. Nous avons étudié ailleurs[3] avec quelque détail ces assertions étranges, où il faut reconnaître l'accent d'un christianisme incontestable, aux prises avec une pensée peu métaphysique; l'impression de matérialisme qui s'en dégage[4] n'est nulle part plus forte que dans le *De anima*, où les attaches stoïciennes, le traducianisme, enfin la description la plus concrète et la moins métaphorique se réunissent pour montrer que Tertullien n'eut jamais l'idée nette de la substance spirituelle. Il n'eut pas davantage l'idée exacte de l'union substantielle entre l'âme et le corps : il assimile cette union à celle du son, de la couleur, de l'odeur (qualifiés par lui d'objets incorporels) avec le corps sonore, coloré, odorant (6). Il l'assimile au séjour de l'enfant dans le sein maternel (ibid.). Il l'assimile encore à l'habitation du démon dans le corps du possédé (25). Ces comparaisons,

---

1. *An.* 27.

2. Voir l'excellente conclusion de M. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, p. 232 sq.

3. Ch. II, § 3, p. 62 sq.

4. Mgr Freppel (33e leçon, t. 2, p. 355. 356) combat cette impression par des raisons qui nous paraissent plus généreuses que décisives. Nous souscrivons pleinement aux conclusions de M. Bainvel, *Dict. théol.* 1, 988. — Voir encore Stier, *op. cit.* p. 28 sq.

dont il ne paraît pas sentir l'impropriété, montrent assez combien de distinctions lui échappent en ces matières. L'aboutissement moral de cette psychologie vaut mieux que le point de départ : Tertullien a reconnu l'existence du libre arbitre et le devoir pour chaque homme de se faire à lui-même sa destinée en coopérant à la grâce divine (21). Sur les relations de l'homme avec Dieu, ses vues, malgré des traces d'illuminisme phrygien, sont habituellement saines ; il sait que le péché seul s'interpose entre l'âme dégagée de son corps et Dieu, et non content de prédire aux uns une récompense éternelle, aux autres d'éternels supplices, il a compris que l'âme destinée à la béatitude doit subir une dernière purification, avant le jugement définitif qui mettra l'homme tout entier en possession de sa fin suprême.

Avec ses erreurs et ses lacunes, ce traité inaugure non sans grandeur le développement de la psychologie chrétienne[1]. L'application sévère d'une saine métaphysique aux données de la révélation pourra seule éliminer toutes les scories, et ce sera le travail des siècles.

Dans le *De carne Christi*, répondant à des Valentiniens qui voulaient que l'âme eût besoin du corps pour prendre connaissance d'elle-même, Tertullien exagère le relief de sa pensée jusqu'à dire que, dans l'homme, l'âme est tout : *In hoc vana distinctio est, quasi nos seorsum ab anima simus, cum totum quod sumus anima sit. Denique sine anima nihil sumus, ne hominis quidem, sed cadaveris nomen*[2]. Cette formule tranchante a sa contrepartie dans le *de resurrectione carnis*, où l'on voit que toutes les opérations de l'âme appartiennent à la chair : *Totum vivere animae carnis est*[3]. Nous allons examiner

1. Peut-être Tertullien doit-il beaucoup au περὶ ψυχῆς de saint Justin, signalé par Eusèbe (*H. E.* 4, 18, 7). L'espoir qu'on avait conçu de retrouver cet écrit paraît évanoui (voir Diels, *Sitzungsberichte der K. Pr. Akad. der Wiss.* 1891, t. 1, 12 febr. p. 151 sq.). — La psychologie ébauchée par Tatien (*Disc. aux Grecs,* 12, sq.), qui méconnaît dans l'âme humaine la ressemblance naturelle de Dieu et l'immortalité naturelle, a pu fournir à Tertullien quelques traits, mais non des meilleurs.

2. *c. C.* 12.

3. *R.* 7. — Rapprocher 1 *M.* 24 : Quid est autem homo aliud quam caro? siquidem nomen hominis materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est.

ce dernier écrit, qui précise et complète la doctrine du *De anima*, en éclairant d'une belle lumière l'unité substantielle du composé humain.

Le dogme de la résurrection corporelle[1], fondement de l'espérance chrétienne, excite les railleries du vulgaire. Et par une étrange inconséquence, les railleurs rendent un culte et offrent des repas somptueux à leurs morts qu'ils viennent de brûler. Les philosophes souvent ne s'élèvent pas au-dessus du vulgaire : Épicure n'attend, après cette vie, que le néant; Sénèque ne parle pas mieux qu'Épicure. Pythagore et Platon croient à une autre vie; mais ils gâtent cette belle idée par la métempsycose, malheureuse caricature de la vérité chrétienne. Jésus-Christ[2] a autrefois confondu les sadducéens, disciples d'Épicure plutôt que des prophètes; les hérétiques auxquels s'oppose ici Tertullien (Marcion, Basilide, Valentin, Apelle) sont des semi-sadducéens : ils admettent l'immortalité de l'âme et attaquent la résurrection de la chair, comptant bien introduire par cette brèche d'autres erreurs. De fait, l'immortalité de l'âme compte peu d'adversaires parmi les hérétiques, et des défenseurs même parmi les philosophes : ainsi Platon. C'est une de ces vérités primordiales[3] sur lesquelles Tertullien aime à invoquer le témoignage de l'âme naturellement chrétienne[4]. Bien qu'elle ne s'impose pas à tous avec la même clarté que l'existence du vrai Dieu, elle se fait accepter sans trop de peine. Il n'en va pas ainsi de la résurrection corporelle[5]. Sur ce point le préjugé païen est très tenace, et l'hérésie lui emprunte volontiers des armes[6]. Elle insiste sur les hontes de la chair, sur son origine terrestre, sur ses multiples faiblesses, sur ce retour final à la

1. *R.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. *Ib.* 3.
4. Quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut Deus noster penes omnes. — Cf. 5 *M.* 9 : Animam et sapientium plures divinam vindicantes salvam repromittunt, et vulgus ipsum ea praesumptione defunctos colit qua animas eorum manere confidit.
5. *R.* 4.
6. Comparer le traité de la résurrection attribué à saint Justin (*P. G.*, 6, 1571 sq.) passim.

terre, qui en fait d'abord un cadavre et bientôt un je ne sais quoi sans nom. On a vu plus haut[1] comment, à cette satire de la chair, Tertullien oppose le panégyrique de la chair. Dieu abandonnera-t-il à une corruption définitive ce corps qui lui représente les traits de son Christ, cette créature qui lui est chère à tant de titres? On ne saurait le croire sans faire injure à sa bonté[2]. D'autres raisons encore militent en faveur de la résurrection corporelle. D'abord une telle œuvre ne surpasse point la puissance divine[3]. Ceux-là doivent en convenir qui admettent la création du monde *ex nihilo*, ou même son élaboration d'une matière préexistante. Or c'est le grand nombre parmi les hérétiques. Celui qui a formé une première fois l'être humain, peut à plus forte raison le refaire[4]. Bien des analogies naturelles appuient ce raisonnement : c'est le jour sortant de la nuit, ce sont les astres brillant après une éclipse, c'est le renouveau des saisons, c'est la vie végétale qui germe dans la corruption, c'est enfin le phénix qui, d'après l'Écriture même[5], renaît de ses cendres. Le Seigneur qui a dit : vous valez mieux que beaucoup de passereaux, ne saurait faire moins pour l'homme. Jusqu'ici on n'a vu que des arguments de convenance. Maintenant la résurrection corporelle apparaîtra, non seulement convenable, mais réellement nécessaire[6], si l'on réfléchit que le jugement de Dieu doit être parfait. Il ne le serait pas si l'homme n'était jugé tel qu'il a vécu. Il faut donc que tout l'homme, corps et âme, vienne au jugement. Que les ennemis de la résurrection s'appliquent[7], pour les besoins de leur cause, à dissoudre l'unité naturelle du composé humain. Ils n'empêcheront pas que l'âme ne soit, jusque pour ses pen-

---

1. Voir ch. III, § 1, p. 108. — *R.* 5-11
2. Cf. Justin, *De resurr.* 8.
3. *R.* 12.
4. Cet argument a fortiori n'est pas nouveau; voir S. Justin, 1 *Apol.* 19; *De resurr.* 5; Tatien, *Disc.* 6; Athénagore, *De resurr.* 3 sq; 251 17.
5. *R.* 13. Sur cet appel à l'Écriture (Ps. 91, 13) cf. ch. V, § 3, p. — Ces diverses analogies naturelles (y compris celle du phénix) se retrouvent dans la *Didascalie des Apôtres*, écrit du IIIe siècle qui a servi de base à la rédaction des constitutions apostoliques. Voir la traduction du syriaque par l'abbé F. Nau (Paris, 1902), c. 20, p. 106 sq.
6. *R.* 14.
7. *R.* 15.

sées intimes, associée au corps. Dieu, en effet, impute à l'âme les secrets mouvements du cœur. Ce viscère caché est la citadelle de l'âme, et Dieu le prend à partie, si l'âme vient à penser à mal. Ici Tertullien interprète dans un sens très matériel des textes de l'Écriture (Mat. 9, 4; 5, 28). Il ne reconnaît pas d'opération mentale qui ne dépende du corps : que l'on place dans le cerveau ou entre les deux sourcils ou en tout autre endroit le siège de la pensée, on doit admettre qu'elle emprunte le ministère d'une puissance corporelle[1]. Témoin le jeu de la physionomie, indice des émotions de l'âme. L'initiative appartient à l'âme, soit. Mais c'est le propre d'une justice parfaite de ne pas s'en tenir aux principaux responsables, et de rendre même à chaque subalterne[2] selon ses œuvres. Ce nom de subalterne[3] pourrait sembler impropre, parce que le corps, incapable de se conduire, doit être considéré, non comme un serviteur, mais comme un instrument. Mais pourquoi l'instrument lui-même n'aurait-il point sa juste part de mépris ou d'honneur? On maudit et on brise la coupe d'une sorcière, le poignard d'un assassin; et l'on couronne de fleurs une coupe ennoblie par la joie des banquets, un glaive ensanglanté sur le champ de bataille. D'ailleurs le corps n'est pas un instrument quelconque : étroitement uni à l'âme, associé à toutes ses opérations, il fait partie intégrante de l'être moral[4]. Telle est la doctrine de l'Apôtre, qui impute à la chair les fautes commandées par l'âme, et veut que le chrétien glorifie et porte Dieu en son corps (1 Thess. 4, 4; 1 Cor. 6, 20). En faveur de la résurrection corporelle[5], on apportera peut-être encore cette raison que l'âme séparée du corps ne saurait éprouver ni peine ni plaisir. Idée en effet très

---

1. Siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur ab anima quod agitur in corde... Sed etsi in cerebro vel in medio superciliorum discrimine vel ubiubi philosophis placet principalitas sensuum consecrata est, quod ἡγεμονικὸν appellatur, caro erit omne animae cogitatorium. Nunquam anima sine carne est, quandiu in carne est. Nihil non cum illa agit, sine qua non est.

2. Ministros facti cujusque deposcit.

3. *R.* 16.

4. Caro autem ab exordio uteri consata, conformata, congenita animae, etiam in omni operatione miscetur illi.

5. *R.* 17.

répandue, et dont Tertullien s'est fait autrefois le défenseur[1]. Maintenant il la rejette; il rappelle que l'âme est un corps d'une nature à part, capable d'impressions à lui propres[2]. L'âme du mauvais riche torturée aux enfers, l'âme de Lazare heureuse dans le sein d'Abraham, sont des exemples probants. Si donc le corps doit être rendu à l'âme, ce n'est pas qu'elle en ait besoin pour sentir, mais c'est qu'autrement la justice divine ne serait pas satisfaite. Pour les actes qui lui furent propres, pensées, désirs, résolutions, l'âme aura sa peine ou sa récompense à part; pour ceux dont le corps fut l'exécuteur, elle attendra de lui être réunie. Il faut une sanction dont la plénitude ne le cède en rien à celle du mérite ou du démérite. Cette sanction complète s'exercera seulement après la résurrection, d'ailleurs sans préjudice de ce que l'âme aura dû éprouver aux enfers dans l'attente du dernier jugement[3].

---

1. *Ap.* 48; *Test.* 4.

2. Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit.

3. Avant de défendre contre les hérétiques la résurrection corporelle, Tertullien l'avait affirmée en face des païens dans son Apologétique (48). Il ne sera pas sans intérêt de remettre cette vigoureuse ébauche en regard du tableau définitif. Celui-ci se distingue par quelques traits, qu'explique soit la différence des buts poursuivis, soit le progrès de la réflexion chez l'apologiste. Voici, dans ses grandes lignes, l'ancien développement :

Bien des gens croiraient volontiers à la métempsycose, enseignée par Pythagore; qu'un chrétien vienne à parler de résurrection corporelle, on jette les hauts cris. Pourtant, si les âmes sont destinées à rentrer dans des corps, n'est-il pas plus naturel que ce soit dans ceux qu'elles ont déjà animés? Dans l'hypothèse contraire, on ne voit pas ce que devient la personne. Les échanges qui se produiraient alors offrent matière à d'intarissables plaisanteries. Tertullien passe outre, et indique la raison décisive d'attribuer les mêmes corps aux mêmes âmes : c'est la perspective du jugement divin. Voilà pourquoi Dieu réforme la personne humaine; le corps est ici nécessaire, et l'apologiste en donne deux preuves d'inégale valeur : 1° l'âme ne peut rien sentir sans être liée à une matière stable : *Neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia, i. e. carne;* 2° comme elle était unie au corps pour le mérite ou le démérite, elle doit l'être aussi pour la sanction. Le fait de la résurrection supposé admis, reste à indiquer le comment. Et pourquoi serait-il plus difficile au Créateur de reconstituer l'homme que de le tirer une première fois du néant? Dieu, qui anime de son souffle tout ce qui a vie, peut ranimer une matière inerte. Il a d'ailleurs marqué sa puissance à cet égard dans la succession des nuits et des jours, dans le renouveau des saisons, dans la circulation de la vie végétale. Que l'homme se rassure donc : où qu'elle soit, sa sub-

En somme, tout concourt [1] à prouver la résurrection corporelle : dignité de la chair, omnipotence divine, analogies naturelles, exigences du jugement divin. Ces considérations servent de préface à la preuve scripturaire qui remplit les deux derniers tiers du traité. Les textes que Tertullien va produire visent-ils seulement l'âme, comme le prétendent les hérétiques, ou bien aussi le corps? Désormais toute la question est là.

Dieu l'a décrété : les morts ressusciteront. *Edictum Dei pendet, resurrectio mortuorum.* Or ce décret vise certainement le corps. Quand Dieu prononçait sur l'humanité la sentence de mort (Gen. 3, 19), il s'agissait bien du corps. Quand le Christ dit aux Juifs (Joan. 2, 19) : Détruisez ce temple et en trois jours je le relèverai, il parlait de relever ce qu'on aurait détruit, c'est-à-dire son corps. On doit prendre les mots [2] comme ils sonnent, et ne pas se lancer dans les interprétations allégoriques. Sans doute il y a dans l'Écriture des allégories [3], mais pas partout ni à tout propos [4]. Les textes nombreux qui concernent la résurrection doivent s'entendre sans aucune figure : un point si fondamental pour la doctrine chrétienne a dû être proposé avec une clarté absolue. Impossible d'y voir [5], soit une illumination de l'âme par la grâce de la foi, soit une glorification immédiate de cette âme après

stance se retrouvera : Dieu est le maître de tout et du néant même. *Ubicumque resolutus fueris, quaecumque te materia destruxerit, hauserit, aboleverit, in nihilum prodegerit, reddet te. Ejus est nihilum ipsum cujus et totum.* Mais peut-être faudra-t-il indéfiniment mourir et renaître? L'auteur de la nature aurait pu l'établir ainsi; mais nous savons qu'il ne l'a pas fait. La même variété qu'on remarque dans toute son œuvre apparaît jusque dans le partage de la vie et de la mort. La vie présente nous introduit à un ordre de choses définitif, et le dernier jour de ce monde s'achèvera sur le grand lever de rideau de l'éternité. Le genre humain régénéré recueillera dans une vie nouvelle le fruit de ses œuvres : les élus près de Dieu, transfigurés; les damnés livrés au feu vengeur de la justice divine, feu plus inextinguible que celui des volcans.

Notons encore qu'au dernier livre contre Marcion, Tertullien résumera son traité *De resurrectione carnis;* voir 5 *M.* 9-10.

1. *R.* 18.
2. *Ib.* 19.
3. *Ib.* 20.
4. *Ib.* 21.
5. *Ib.* 22.

la mort. En saint Luc (21, 26 sq), le Seigneur décrit les signes précurseurs de la résurrection et du jugement. Or ces signes ne paraissent pas encore. Donc cette résurrection spirituelle dont parlent les hérétiques serait prématurée. Saint Paul parle aux Colossiens (2 et 3) [1] de résurrection spirituelle. Mais le contexte est clair, et n'exclut pas la résurrection corporelle, affirmée ailleurs par le même apôtre (Gal. 5, 5; Phil. 3, 11 sq; Gal. 6, 9; 2 Tim. 1, 18; 1 Tim. 6, 14-15; 1 et 2 Thess. passim), par saint Jean (1 Joan. 3, 2) et par saint Pierre (Act. 3, 19 sq). L'Apocalypse annonce [2] (Apoc. 20) une résurrection générale pour la fin du temps, et non la résurrection spirituelle, qui est de tous les jours. D'ailleurs [3] si l'on voulait faire appel à l'exégèse allégorique, il serait facile de trouver la résurrection corporelle prédite en maint passage des prophètes. Dans la vision d'Ézéchiel (Ez. 37), on a plus qu'une simple allégorie [4]. Mais l'hérésie s'efforce [5] de restreindre à la restauration d'Israël la portée de cette page prophétique. Cette interprétation est, sinon fausse, du moins trop exclusive. Elle suppose au contraire la première, comme la figure suppose la réalité qui lui sert de type; et le langage de Dieu au prophète confirme cette manière de voir. Ézéchiel, prophétisant avant la dispersion [6], a voulu inculquer la résurrection de la chair, leçon toujours actuelle et souvent oubliée. Au reste, les autres prophètes font écho à sa voix (Mal. 4, 2 sq; Is. 66, 14; 26, 19; 66, 22-24). Pour le comment de la résurrection, l'on peut se fier à la puissance divine [7].

Après la prophétie, l'Évangile [8] vient déposer en faveur de la résurrection corporelle. Quelques-uns se prévalent des

1. *R.* 23-24.
2. *Ib.* 25.
3. *Ib.* 26-28.
4. *Ib.* 29. — Voir ch. V, § 3, p. 249.
5. *Ib.* 30.
6. *Ib.* 31. — Il est à peine besoin de relever cet anachronisme.
7. *Ib.* 32. — Tertullien cite ici un texte mystérieux, qu'on a parfois cru retrouver dans l'Apocalypse (20, 13) et qu'il commente par l'exemple de Jonas. En réalité le texte appartient au livre d'Hénoch, 61, 5. Voir c. V, § 3, p. 225.
8. *Ib.* 33.

paraboles pour tourner en allégories tout l'enseignement de Jésus. Mais on n'a pas le droit d'oublier que Jésus parla souvent sans figures. Surtout il prononça des sentences et des déclarations que n'obscurcit aucune parabole. Or ceci est particulièrement vrai du jugement et de la résurrection corporelle, soit qu'il menace (Mat. 11, 22-24) soit qu'il promette (Mat. 10, 7; Luc. 14, 14). D'ailleurs il a dit expressément [1] qu'il venait sauver ce qui avait péri (Luc. 19, 10; cf. Joan. 6, 39-40). Ce qui avait péri, n'est-ce pas tout l'homme? Il faut que rien n'y manque. La rédemption plénière ne doit pas plus oublier le corps que l'âme. Jésus dit encore [2] : Craignez celui qui peut précipiter dans la géhenne le corps et l'âme (Mat. 10, 28). Impossible de prendre ici le change, d'autant que le texte sacré oppose le corps à l'âme. A moins de ressusciter, le corps ne saurait tomber dans la géhenne. Et comme ce feu vengeur est inextinguible, éternel doit être le supplice du corps que la justice divine lui livre, non pour être consumé, mais pour être torturé. D'autres paroles du Seigneur confirment cette doctrine (Mat. 10, 29; Joan. 6, 39; Mat. 8, 11 etc.) Répondant aux sadducéens [3] (Mat. 22, 23 sq.) qui ne croyaient pas même à l'immortalité de l'âme, il affirme implicitement que l'Écriture enseigne la résurrection telle qu'ils la niaient, c'est-à-dire la résurrection complète. S'il compare la condition des élus à celle des anges (Mat. 22, 30), s'il déclare que la chair ne sert de rien [4], on ne peut rien conclure de là contre la résurrection : il n'a voulu que convier ses auditeurs à la vie de l'esprit. Enfin en ressuscitant des morts [5], Jésus a donné comme les arrhes de la résurrection générale, par des miracles d'ailleurs bien moindres que le miracle de sa propre résurrection.

Si des évangiles on passe aux écrits apostoliques [6], on trouve que les apôtres, occupés de montrer l'A. T. accompli en Jésus-

1. *R.* 34.
2. *Ib.* 35.
3. *Ib.* 36.
4. *Ib.* 37.
5. *Ib.* 38.
6. *Ib.* 39.

Christ, n'ont introduit, à part le grand fait de la résurrection du Seigneur, aucun enseignement nouveau touchant la résurrection. Comme ils ne faisaient que redire ce que tout le monde pensait là-dessus, ils n'ont pas eu de contradicteurs, sauf les sadducéens. Paul a confessé sa croyance à la résurrection devant le sanhédrin, entre les sadducéens et les pharisiens (Act. 23, 6), devant Agrippa (ib. 26,8), et à l'Aréopage (ib. 17, 31) où il provoqua des sourires d'incrédulité. Il inculque la même croyance dans presque toutes ses épîtres. Donc on ne doit pas s'arrêter[1], comme font les hérétiques, à quelques textes obscurs. Par exemple 2 Cor. 4, 16; 5, 1 sq., il n'est pas question d'une ruine définitive de l'homme extérieur, mais d'épreuves et de souffrances temporelles, qui développent la vie de l'esprit et assurent à tout l'homme une éternelle récompense. — 1 Thess. 4, 14 sq., l'Apôtre parle de ceux que le dernier jour trouvera vivants, et qui seront appelés à revêtir l'immortalité de la gloire. Il en est de même[2] 1 Cor. 15, 51 sq. — 2 Cor. 5, 6 sq. [3], il exhorte les fidèles à mépriser cette terre d'exil et à fixer leurs regards sur la patrie céleste, où ils doivent entrer en corps et en âme; car si nous portons la lumière de la foi dans des vases d'argile, ces vases n'en doivent pas moins être glorifiés avec le trésor qu'ils renferment. — Eph. 4, 22 sq. [4], le *vieil homme,* dont l'Apôtre veut qu'on se défasse, n'est point le corps (ou bien, que ces hérétiques aillent jusqu'au suicide, pour obéir à l'Apôtre!) Ces mots doivent se prendre au sens moral. De même Rom. 8, 8 sq. [5], le mot : *chair;* Rom. 6, 6 [6] les mots : *vieil homme, corps de péché :* ceux qui, par la pénitence, mortifieront leurs mauvaises passions, obtiendront

---

1. *R.* 40-41.
2. *Ib.* 42. Pour rassurer sur ce point l'imagination du lecteur, Tertullien fait appel à un souvenir assez curieux. En creusant les fondements de l'Odéon de Carthage, on venait d'exhumer des cadavres conservés presque intacts après plusieurs siècles : Sed et proxime in ista civitate cum Odei fundamenta tot veterum sepulturarum sacrilega collocarentur, quingentorum fere annorum ossa adhuc succida et capillos olentes populus exhorruit.
3. *Ib.* 43-44.
4. *Ib.* 45.
5. *Ib.* 46.
6. *Ib.* 47.

la vie éternelle. Devenus citoyens du ciel, ils verront, selon l'Apôtre (Phil. 3, 20. 21) leurs corps misérables transfigurés à l'image du corps glorieux du Christ. Enfin, voici qui doit ouvrir les yeux à ces aveugles volontaires — *lucifugae isti scripturarum,* — saint Paul ordonne au chrétien de garder purs son corps et son âme dans l'attente du Seigneur (1 Thess. 5,23). — Reste encore un texte[1] dont les adversaires usent à tout propos : Tertullien a fait exprès de le réserver pour la fin. 1 Cor. 15, 50 : *Caro et sanguis regnum Dei hereditate possidere non possunt*[2]. Or lisez le contexte : 1 Cor. 15, 12 sq., la résurrection de Jésus-Christ est présentée comme le type de la nôtre. Qu'est-ce donc que la chair et le sang[3], exclus par l'Apôtre du royaume des cieux? Non pas telles substances; non pas les éléments de la nature humaine, qui sont chez tout homme ce qu'ils sont dans le Christ; mais bien les hommes qui suivent les inclinations terrestres (1 Cor. 15, 47 sq). C'est ce qu'il dit expressément aux Galates (Gal. 5, 21). D'ailleurs à s'en tenir à la lettre[4] du texte apostolique, ce qui est refusé à la chair en tant que substance, n'est pas précisément la résurrection, mais bien le royaume de Dieu, autrement dit la résurrection glorieuse. Toute chair ressuscitera; mais pour entrer en possession de l'héritage céleste, il faut être transfiguré. Ceux qui prétendent[5], au nom de saint Paul, exclure indistinctement toute chair du royaume de Dieu, n'ont qu'à lever les yeux au ciel : ils y verront, assis à la droite du Père, Jésus, Dieu et homme, Verbe éternel et nouvel Adam, avec sa chair et son sang, plus purs que les nôtres et pourtant de même nature. Voilà le gage de notre résurrection[6]. Mais

1. *R.* 48.
2. Sur l'exégèse de ce verset, cf. ch. V, § 3, p. 252.
3. *Ib.* 49.
4. *Ib.* 50.
5. *Ib.* 51.
6. Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et vexit in caelum, pignus totius summae illuc quandoque redigendae. Securae estote, caro et sanguis : usurpastis et caelum et regnum Dei in Christo.

la chair ne saurait pénétrer dans ce royaume qu'après avoir dépouillé toute corruption et revêtu l'immortalité.

Quelle sera la condition des corps glorieux [1] ? D'après saint Paul (1 Cor. 15, 36 sq), Tertullien montre que le corps ressuscité sera au corps mortel ce que la plante est à la semence. Dieu a semé un *corpus animale* (ib. 44) [2], c'est-à-dire non pas une âme, comme quelques-uns l'imaginent, mais un corps vivant [3] : tel le corps d'Adam, tel celui du Christ, nouvel Adam. Or cette vie périssable doit faire place à la vie plénière de l'esprit. L'élément mortel doit être absorbé par la vie [4], pour que le corps revête l'immortalité (ib. 53), non par une destruction (*perditio*) [5], mais par un changement (*demutatio*) qui lui communiquera une nouvelle manière d'être : *nec alius efficiatur, sed aliud.* La justice divine [6] ne s'accommoderait pas d'une substitution qui soustrairait l'être moral à la récompense ou au châtiment. Mais voici des objections vulgaires [7]. Quoi! les aveugles, les boiteux, les paralytiques ressusciteront avec leurs infirmités? Nullement. Nous admettons une résurrection complète. Or si Dieu fait tant que de rappeler un mort à la vie, sans nul doute il lui rendra l'intégrité de ses membres. D'autant que l'impassibilité est un attribut des corps glorieux. Ils entreront en possession d'un bonheur sans ombre [8] (Is. 35, 10; Apoc. 7, 17; 21, 4); donc rien ne saurait subsister de leurs anciennes infirmités. A qui cherche ici des figures, les Livres saints rappellent la conservation merveilleuse des vêtements et des chaussures apportés par les

1. *R.* 52. Voir 5 *M.* 10.
2. *R.* 53.
3. Comparer Justin, *De resurr.* 8 : Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ'ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὼς ζῷον λογικόν; μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; οὔκ. ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. — Irénée 5, 6, 6 (*P. G.*, 7, 1138) presque identique. — Athénagore, *De resurr.* 25 : Οὐ μὴν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος (οἰκεῖον ἀνθρώπου τέλος)· οὐδὲ γὰρ τὴν θατέρου τούτων ἐξ ὧν συνέστηκεν ἄνθρωπος ἐσκοποῦμεν ζωὴν ἢ τέλος, ἀλλὰ τοῦ συνεστῶτος ἐξ ἀμφοῖν. Tatien, *Disc.* 15. — *Ép. à Diognète*, 6 : Ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα... ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ.
4. *R.* 54.
5. *Ib.* 55.
6. *Ib.* 56.
7. *Ib.* 57.
8. *Ib.* 58.

Israélites au désert, celle des trois enfants dans la fournaise, celle de Jonas, d'Hénoch et d'Élie. Mais, dira-t-on [1], les mystères de l'éternité ne concernent pas nos natures mortelles. Vous vous trompez : l'Apôtre nous déclare héritiers des choses à venir (1 Cor. 3,22). N'objectez pas non plus [2] la grossièreté des fonctions corporelles, qui ne sauraient convenir aux élus de Dieu : la résurrection exige l'intégrité des membres, non leur usage [3]. Tel un vieux navire qui ne tient plus la mer, et qu'on a pourtant remis à neuf, en considération d'anciens services : ainsi le corps [4] s'abstiendra-t-il désormais d'actes qui n'ont plus leur raison d'être dans le royaume de Dieu. Glorieux privilège, auquel participent en quelque mesure, dès cette vie, ceux qui gardent par choix l'abstinence ou la virginité. Le Seigneur lui-même [5] assimile ses élus à des anges (Mat. 22, 30). Concluons donc [6] : Toute chair ressuscitera, identiquement, intégralement [7]. Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, a fiancé dans sa personne la chair à l'esprit. Là où elle semble périr, elle ne fait réellement que s'éclipser pour un temps : après avoir passé par l'eau, par le feu, par l'estomac des bêtes, par les entrailles de la terre, elle reparaîtra un jour devant Dieu, pour s'entendre convier à la gloire. Telle est la charte du salut, apportée à l'humanité par Jésus-Christ, et, ajoute Tertullien, commentée en ces derniers temps par l'effusion de la prophétie nouvelle, due au Paraclet.

Ce traité de la résurrection corporelle achève de dégager le concept de l'âme selon Tertullien. L'âme est un moteur subtil qui pénètre tout l'organisme, et dont le principe dirigeant siège au cœur. Il y a encore loin de ce concept à la forme substantielle selon les scolastiques. Du moins Tertullien a-t-il marqué

---

1. *R.* 59.
2. *Ib.* 60.
3. Justin, *De resurr.* 2-3.
4. *Ib.* 61.
5. *Ib.* 62.
6. *Ib.* 63.
7. Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum, qui et homini Deum et hominem Deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem.

avec une grande vigueur l'unité naturelle du composé humain [1]. Il inculque l'association du corps aux opérations de l'âme, en des termes qui pourraient sembler compromettre la pure activité mentale (15 : *Caro erit omne animae cogitatorium*). Pourtant il tient à réserver cette activité, puisqu'il assigne une sanction spéciale, avant le jugement définitif, aux actes qui procèdent seulement de l'âme (17 ; cf. *An.* 58). Mais si l'on excepte le premier branle parti de l'ἡγεμονικόν, il semble que toutes les manifestations de l'énergie psychique relèvent effectivement du composé. Après d'autres sans doute [2], mais avec une puissance supérieure, Tertullien a exprimé la force de ce lien naturel, que la mort même ne brise pas définitivement. Tout n'est pas d'égale valeur dans ses preuves rationnelles de la résurrection ; mais on doit reconnaître qu'au moins l'argument fondé sur les exigences de la justice divine part de vues justes et profondes, et qu'il s'harmonise merveilleusement avec le dogme révélé de Dieu.

La distinction entre le sens matériel du mot *chair* et son acception spirituelle ou ascétique, dissipe les malentendus accumulés par l'hérésie et met en lumière la portée morale du spiritualisme chrétien [3].

III. ANGES ET DÉMONS.

Les anges, bons et mauvais, ont un rôle important chez Ter-

---

1. Signalons encore cette formule admirable en sa précision, *R.* 40 : Vocabulum *homo* consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes.

2. Nous possédons deux traités de la résurrection antérieurs à celui de Tertullien. L'un nous est parvenu (mutilé) sous le nom de saint Justin, et Tertullien l'a certainement connu. L'autre est d'Athénagore. La seconde partie (12-25) renferme des développements très remarquables sur le composé humain. L'auteur fonde la nécessité de la résurrection corporelle principalement sur le dessein de Dieu dans la création de l'homme et sur l'unité naturelle de l'être humain (14). Il relègue au troisième plan (18 sq) la considération du jugement divin, d'autant qu'elle n'est pas d'une application universelle : les enfants ne seront pas jugés sur leurs œuvres, et pourtant eux aussi ressusciteront.

3. Comparer 5 *M.* 10.

tullien[1], comme en général chez les théologiens de cette époque primitive. Nous indiquerons brièvement ce qu'il dit de leur existence, de leur nature, de leur opération et des fonctions que Dieu confie aux anges fidèles; puis de l'origine des démons, de leurs maléfices et des exorcismes chrétiens.

L'existence de substances spirituelles ou démons a été admise par les philosophes[2]. Socrate obéissait à l'inspiration d'un démon familier, qui s'était attaché à lui dès l'enfance : triste maître s'il en fut[3]. Platon a cru aux anges[4]. Même la conscience populaire montre, par l'usage d'imprécations bien connues, sa croyance au démon[5]. Démons grecs, génies latins, sous des noms divers sont tout un[6]. Les magiciens attestent l'existence d'esprits bons et mauvais. L'A. et N. T. ne laissent là-dessus aucun doute au chrétien.

Sur la nature propre de ces substances spirituelles, reparaissent les mêmes incohérences qui distinguent la doctrine de Tertullien sur Dieu et sur l'âme humaine[7]. Et même ici le matérialisme de l'expression s'aggrave : Tertullien enseigne que l'ange est un esprit matériel, et par là inférieur à l'âme humaine,

---

1. Les textes les plus importants sont *Ap.* 22. 23. 27.
A consulter : Le Nourry, *Dissertatio*, c. 10, ap. Migne, t. 1, 867-891. — G. Bareille, *Angélologie d'après les Pères*, dans *Dict. théol.* I, 1196. — J. Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans : *R. H. L. R.* t. 3, (1898), t. 4. (1899). — Petau, *De angelis*, 1, 2, 8.

2. *Ap.* 22.

3. *Ib; Ap.* 46; *An.* 1. 39.

4. *Ap.* 22. Angelos etiam Plato non negavit. — (*Démons* platoniciens, dans le *Banquet*, p. 327.)

5. *Ap.* 22 : Etiam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat. Nam et Satanam, principem hujus mali generis, proinde de propria conscientia animae eadem execramenti voce pronuntiat. — *Test.* 3 : Satanam... in omni vexatione et aspernatione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. Sentis igitur perditorem tuum. — Ainsi, selon Tertullien, l'existence du démon serait un fait d'intuition immédiate.

6. *Ap.* 32 : Nescitis genios daemonaes dici, et inde diminutiva voce daemonia? *An.* 39 : Omnibus genii deputantur, quod daemonum nomen est.

7. Voir ch. II, § 3, p. 62. sq. et ch. III, § 2, p. 113. sq.

issue du souffle de Dieu[1]. Ailleurs il en fait un esprit igné[2].

Quant aux conditions de l'opération des anges, il faut remarquer d'abord la subtilité de leur essence, qui leur permet d'agir invisiblement, insensiblement sur les corps et sur les âmes[3]. Puis l'agilité prodigieuse avec laquelle ils se transportent instantanément en n'importe quel lieu : ce vol, privilège des esprits, produit aisément dans l'opinion des hommes l'illusion de la divinité[4].

Dieu emploie ses anges à divers ministères, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Là-dessus la fantaisie hérétique s'est donné carrière : Ménandre, Apelle et autres admettent des anges ouvriers de la création[5]; d'autres font intervenir un ange dans la rédemption[6]. Tertullien écarte ces rêveries; mais il admet que les anges exercent sur l'humanité une action tutélaire : par exemple ils protègent, plus réellement que les dieux du paganisme, la première enfance[7]. Les anges sanctifient l'eau du baptême : ministère nouveau, auquel préludait autrefois l'ange de Bethsaïda[8].

Dans l'A. T., on voit des anges se manifester au moyen de corps humains produits pour la circonstance[9] : tels furent ceux

---

1. 2 *M.* 8 : Nam etsi angelus qui seduxit, sed liber et suae potestatis qui seductus est, sed imago et similitudo Dei fortior angelo, sed afflatus Dei generosior spiritu *materiali* quo angeli constiterunt. — Tertullien paraît dire le contraire lorsqu'il commente Ps. 8, 6. Mais c'est qu'alors il considère l'homme seulement par le côté matériel. Ainsi *c. C.* 15 : Ut penes quendam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant terrenam et humanam Christo substantiam informatam, ne deterior angelis Dominus deprehendatur, qui non terrenae carnis exstiterunt. — Voir ch. II, § 4, p. 101.

2. 3 *M.* 9 (sur Ps. 103, 4) : Creator facit angelos spiritus et apparitores suos ignem flagrantem, tam vere spiritus quam et ignem. — Cette angélologie rappelle Tatien, *Disc. aux Grecs*, 12 : Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζῴοις... ib. 15 : Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος.

3. *Ap.* 22.

4. *Ib.* Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt... Velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur.

5. *An.* 23; *c. C.* 8; R. 5; *Prax.* 19.

6. *c. C.* 14.

7. *An.* 37.

8. *B.* 4. 5. 6. — Voir toutefois, sur l'interprétation de ces textes, c. VII, § 4, p. 325, n. 4.

9. 3 *M.* 9. 11; *c. C.* 3. 6; *R.* 62.

qui apparurent à Abraham et à Loth. Le Christ lui-même est appelé, à raison de sa mission divine, l'Ange du grand conseil [1]; les prophètes et les prêtres investis, d'un ministère divin, sont aussi comparables aux anges [2]. Au sortir de ce monde, l'âme voit apparaître l'ange évocateur des âmes, qui l'introduit dans son éternité [3].

Il s'est trouvé un hérétique pour dire que les âmes admises dans la gloire deviendraient épouses des anges [4] : rien n'est plus directement contraire à la parole du Seigneur, confondant les sadducéens (Mat. 22, 30).

Si les anges, exécuteurs des ordres divins, ont pris quelquefois ici-bas les dehors de l'humanité, en retour les hommes admis à la gloire du ciel seront appelés à la condition des anges, c'est-à-dire affranchis des besoins et des misères de l'humanité [5]. Les anges qui entourent le trône de Dieu répètent sans cesse : Saint, saint, saint. Candidats à la vie des anges, les fidèles doivent prendre ici-bas modèle sur ces sublimes adorateurs [6].

Comment se produisit la grande défection qui scinda l'armée angélique en deux camps ? Il faut le demander à l'Écriture sainte. Tertullien s'arrête à un passage de la Genèse où bien d'autres se heurtèrent avant et après lui [7]. On lit en effet (Gen. 6, 2) que les fils de Dieu (בני־האלהים) [8] s'éprirent des filles

1. *c. C.* 14. cf. Is. 9, 6 selon les Septante. Infr., p. 237.

2. *Jud.* 9. Par ailleurs, des hommes pervers peuvent être appelés démons. Ainsi Caïn, *c. C.* 17 : Eva... concepit in utero ex diaboli verbo... Enixa est denique diabolum fratricidam. — Lorsque Tertullien écrivait ce mot, Caracalla venait d'assassiner son frère Géta.

3. *An.* 53.

4. *Val.* 32.

5. *R.* 62.

6. *Or.* 3.

7. Cf. *Ap.* 22 ; 2 *C. f.* 10 ; *Or.* 22 ; 1 *C. f.* 2. 3. 4. *V. v.* 7 ; 5 *M.* 8. 18 ; *Idol.* 9.

8. בני־האלהים a été rendu par les Septante : υἱοὶ τοῦ Θεοῦ. Tertullien paraît avoir lu : ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, leçon que présentent effectivement quelques manuscrits. La légende des anges s'unissant aux filles des hommes se retrouve chez Josèphe et Philon, chez saint Justin (2 *Apol.* 5), Athénagore (*Leg.* 24), saint Irénée (4, 16, 2), Clément d'Alexandrie (*Strom.* 3, 7), saint Méthode (*De resurr.* fr. 3), Origène (*c. Cels.* 5, 55 ; *Q. in heptateuch.* 1, 3) d'ailleurs hésitant, ainsi qu'Eusèbe (*Praep. Ev.* 5, 4) et Jules Africain (*Chronographia*, 2) ; dans les *Homélies clémentines*, 8, 13 ; chez Minucius Felix (*Octav.* 26), saint Cyprien (*De hab. virg.* 14), Commodien (*Instr.* 3), Lactance (*Div. inst.* 2, 15), saint Ambroise (*De Noe et arca*, 4),-

des hommes. Le péché des anges consisterait à s'être laissé séduire par des femmes. Les idées particulières que Tertullien professe sur la nature des esprits rend cette conception moins absurde selon sa philosophie qu'elle ne l'est selon d'autres doctrines plus nettement spiritualistes. Il ajoute que de ces unions monstrueuses naquit une nouvelle lignée de *démons*, réprouvée dès l'origine et plus perverse que les anges déchus[1]. Confondues dans une même damnation, les deux générations diaboliques sont liguées pour la perte de l'homme. Animé contre Dieu d'une jalousie furieuse, leur prince[2] en veut particulièrement à la nature humaine affranchie par le baptême : d'autant que ni lui ni les siens n'ont part à la rédemption[3].

C'est lui qui anime contre les chrétiens la rage des persécuteurs[4]. Parfois il se transfigure en ange de lumière[5]. Séduit,

---

Sulpice Sévère (*Hist. sacr.* 1, 2). Le point de départ de cette légende est vraisemblablement le livre d'Hénoch, apocalypse juive du IIe siècle av. J.-C., où ont puisé la plupart de ces Pères ; la légende y est développée : 6, 1 à 10, 17. La locution hébraïque dont il s'agit désigne effectivement les anges en divers passages de l'Écriture (Job. 1, 6 ; 2, 1 ; 38, 7 ; Ps. 28 (29), 1 ; 88 (89), 7.) Mais on remarquera que tous ces passages appartiennent à des livres poétiques, on n'en peut rien conclure quant au Pentateuque. Les exégètes catholiques s'accordent généralement à reconnaître dans les *fils de Dieu* les hommes issus de Seth et dans les *filles des hommes* les femmes issues de Caïn. — Voir C. Robert : *Les fils de Dieu et les filles de l'homme*, *R. B.* (1895), p. 340-373 et 525-552 ; H. Lesêtre, *Dict. Bibl.*, art. *Fils de l'homme ;* de Hummelauer, *in Genesim ;* J. Turmel, *R. H. L. R.*, t. 3, p. 295 sq. — Origène protesta le premier contre cette légende, qui disparut d'abord en Orient, plus tard en Occident.

1. *Ap.* 22 : Quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordo cognoscitur.

2. *An.* 20 : Diabolus aemulus. — *Ap.* 27 : Noster ob divortium aemulus et ob Dei gratiam invidus. — *Paen.* 5 ; *Cor.* 6. 8. — *Test.* 3 : Malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem. — 2 *C. f.* 8 : Interpolatore naturae. — Sur l'excellence de Satan avant sa chute, cf. 2 *M.* 10. (Commentaire de Ez. 28, 11-16.)

D'après quelques textes, il semble que le péché de Satan fut orgueil et impatience. *Pat.* 5 : Natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo, jam tunc cum Dominum Deum universa opera quae fecisset, imagini suae, i. e. homini, subjecisse impatienter tulit. — La perversion des anges par les filles des hommes ne vint qu'ensuite.

3. *c. C.* 14.

4. *Scorp.* 1 ; *Fug.* 2.

5. 5 *M.* 12 ; *An.* 57 ; *R.* 55.

il se fait séducteur à son tour. Souvent les femmes servent ses desseins [1]. Tentateur, père des hérésies [2], il exerce sous mille formes diverses sa néfaste influence. Prince de l'air [3], il règne sur ceux que l'incrédulité lui asservit. Dieu de ce monde, il a rempli le siècle du mensonge de sa propre divinité [4]. Doués d'un certain empire sur la nature matérielle [5], les démons en usent pour gâter les moissons, jeter dans l'air le germe de maladies contagieuses, engendrer des songes trompeurs [6]. Parfois ils s'introduisent dans les corps et en disposent à leur gré [7]. Nuire aux hommes est le but de toutes leurs impostures [8], de ces prodiges par lesquels ils accréditent de faux dieux. Toutes les formes de divination leur sont bonnes [9] : évocations de morts, sacrifices d'enfants, prestiges, chèvres parlantes, tables parlantes, etc. — Artifice d'autant plus perfide qu'il emprunte le masque de la religion. Il n'y a pour ainsi dire pas un trait du christianisme que ces esprits menteurs n'aient tenté de s'approprier [10]. L'anthropomorphisme païen est une caricature anticipée de l'Incarnation [11]. Les oracles et la magie sont une contrefaçon de la prophétie et du miracle [12]. L'enseignement des philosophes a dénaturé bien des dogmes : ils ont pris à l'Écriture le jugement, l'enfer

---

1. *Praescr.* 6; 2 *C. f.* 10. 11.
2. *Praescr.* 40; *Scorp.* 1.
3. 5 *M.* 17, d'après Eph. 2, 2: Princeps potestatis aeris. — ib. 18, d'après Eph. 6, 12 : Potestates et munditenentes tenebrarum istarum.
4. 5 *M.* 17 : Deum aevi hujus... Ita enim totum saeculum mendacio divinitatis implevit.
5. *Ap.* 22.
6. *An.* 46. 47.
7. *An.* 25; *Sp.* 26. — Comparer Tatien, *Disc. aux Grecs,* 16 sq.
8. *Ap.* 21 fin; 23; *An.* 57. — Sur le spiritisme dans Tertullien, voir Freppel, t. 2, leçon 34e, fin.
9. *Ap.* 23 : Si et magi phantasmata edunt et jam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt, habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consueverunt...
10. *Praescr.* 40; 1 *Ux.* 6. 7.
11. *Ap.* 21 : Ostendimus quomodo Christus probetur, et qui penes vos ejusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverint.
12. *Ap.* 22 : Aemulantur divinitatem dum furantur divinationem.

de feu (Pyriphlegethon), le paradis (Champs-Élysées)[1]. Et comme on rit de ces fables, le ridicule rejaillit sur la vérité. Les cérémonies païennes copient les sacrements divins[2] : le diable a, dans le culte de Mithra, son baptême, avec promesse de rémission des péchés; il a son signe, dont Mithra marque au front ses adeptes; il a l'oblation du pain; il a un symbole de résurrection, il a sa couronne céleste qu'on achète en passant sous un glaive. Même la chasteté chrétienne a excité son émulation : à Rome le flamine dial[3] ne se marie qu'une fois; le feu de Vesta est confié à des vierges; en Achaïe, Junon a des prêtresses vierges; à Delphes, la pythie est vierge. La Cérès africaine a des prêtresses qui, par un raffinement bizarre, s'arrachent des bras de leur époux, qui, le sourire aux lèvres, installent à leur place d'autres épouses, et s'interdisent à jamais jusqu'au baiser de leurs fils. La patience chrétienne a aussi ses émules : pauvres souffre-douleurs esclaves d'un vil intérêt[4], prêtres fanatiques qui se déchirent pour honorer leurs divinités[5]. Le paganisme a emprunté au culte du vrai Dieu l'idée d'expiation[6]. Humiliations volontaires (ταπεινοφρόνησις), processions de femmes échevelées et pieds nus, sacrifices pour obtenir la pluie du ciel ou d'autres faveurs, jeûnes d'Isis ou de Cybèle, procèdent de la même source. Poussant sa thèse à l'extrême, Tertullien prétend retrouver dans la religion romaine une imitation intentionnelle de la loi mosaïque : le formalisme de Numa lui rappelle la *morositas judaicae legis*[7].

---

1. *Ap.* 47.

2. *Praescr.* 40 : Diabolus... ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tinguit et ipse quosdam...; expositionem delictorum de lavacro repromittit...; Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. — Cf. *Cor.* 15. — Voir Franz Cumont : *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, t. 1, p. 338 sq.

3. *Pr.* 40. — Tertullien dit : le pontife maxime. De même 1 *Ux.* 7; *Ex. c.* 13; *Monog.* 17. Mais vraisemblablement il a en vue le flamine dial. Voir Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, trad. fr., t. 13, p. 11.

4. *Pat.* 16.

5. *Ap.* 25.

6. *Jej.* 16. — *An.* 48.

7. *Praescr.* 40.

Les démons ont pour domaine propre les pompes du siècle et les vains spectacles [1]. L'amphithéâtre est proprement l'église du diable [2]. Leur triomphe consiste à usurper l'hommage dû à Dieu et à se faire adorer à sa place [3]. Les dieux du paganisme ne sont pas autre chose que des démons. Parfois eux-mêmes en conviennent; bien à regret sans doute, mais leur pouvoir de nuire, bien que très grand, est lié par la volonté divine. Dieu soumet ces esprits orgueilleux à la puissance des chrétiens, qui les forcent de rendre hommage à la divinité du Christ et parfois les confondent en présence de leurs propres adorateurs [4]. Qu'on amène d'abord un possédé du démon, puis, par manière de contre-épreuve, un de ceux qu'agite l'esprit de la Vierge céleste ou l'esprit d'Esculape ou un autre : le premier chrétien venu obligera ces énergumènes à parler, et à confesser l'identité des dieux païens avec les démons. Ces dieux avoueront qu'ils sont des esprits immondes [5], et par avance damnés, bien qu'ils attendent comme nous le dernier jugement.

Cette puissance des exorcismes chrétiens devait être chose avérée, car Tertullien y fait plus d'une allusion et ne craint pas d'invoquer sur ce point l'expérience des païens pour établir la vérité du christianisme [6]. Bien qu'entièrement à notre merci et tremblant devant nous, les démons, dit-il, comme de méchants esclaves, osent parfois narguer leurs maîtres, et

---

1. *Sp.* 6. 7. 8. 10. 12. 27. — Ils ont inventé les pierres précieuses et autres engins de la vanité féminine, 1 *C. f.* 2 sq.

2. *Sp.* 25.

3. *Ap.* 21 fin ; 23. 46 ; *Praescr.* 40 ; *Scap.* 2 ; 5 *M.* 11. — Sup., ch. I, § 4, p. 26.

4. *Ap.* 23. Edatur hic aliquis ibidem sub tribunalibus vestris quem daemone agi constet. Jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero quam alibi dominum de falso. Aeque producatur aliquis ex his qui de deo pati existimantur...

5. *Ib.* Renuntiant se immundos spiritus esse... Credite illis cum verum de se loquuntur, qui mentientibus creditis. Nemo ad suum dedecus mentitur.

6. *Ap.* 23 : Adeo nulla est divinitas ista quam tenetis. — *Ib.* 27. 32. 37. 46 ; *Test.* 3 ; *Scap.* 2. 4 ; *Cor.* 11, etc. — Parfois cependant le démon résistait. Une femme chrétienne, étant allée au théâtre, en revint possédée. Quand on voulut chasser le démon, celui-ci répondit à l'exorciste : Elle m'appartient ; je l'ai trouvée chez moi (*Sp.* 26).

cherchent à mal faire pour tromper leur désespoir. Mais amenés à nos pieds ils succombent, et s'ils nous bravaient de loin, de près ils demandent grâce[1]. Pour briser leur orgueil, qui aspire à confisquer le culte divin, il suffit d'invoquer le nom du Christ[2].

---

1. *Ap.* 27. — On rencontrait aussi chez les Juifs et chez les païens des hommes qui faisaient profession de chasser les démons (Voir Act. Ap., 19, 13; Justin, 2 *Ap.* 6; *Dial.* 85; Irénée, 1, 23; Origène, *c. Cels.* 1, 68; Josèphe, *Ant. Jud.* 8, 2; Lucien, *Philopseud.* 16). Beaucoup de païens ne distinguaient pas entre les auteurs de ces prodiges; aussi les chrétiens furent-ils en butte à l'accusation de magie, contre laquelle Tertullien proteste plus d'une fois. (*Ap.* 23. 35). Voir E. Le Blant, *Persécuteurs et martyrs* (Paris, 1893), c. 6, p. 60 sq.
2. *Ap.* 23.

CHAPITRE IV

LE CHRIST

On a étudié, dans un chapitre précédent[1], la préparation prophétique de l'Incarnation, et produit, d'après Tertullien, les preuves de la divinité de Jésus-Christ. Dans un autre chapitre[2], a été décrite la génération éternelle du Verbe, et son rôle dans la Trinité. Reste à considérer de plus près la personne du Christ. C'est l'objet des trois derniers livres contre Marcion, auxquels il faut joindre le traité *De carne Christi.*

I. LES DEUX CHRISTS DE MARCION.

Tout d'abord se présente la distinction marcionite des deux Christs. L'idée mère de l'hérésie marcionite[3] était, on s'en souvient, l'antagonisme des deux Testaments. Le Dieu créateur et rigoureux a son Christ, annoncé par les prophètes de l'A. T., et dont la venue tarde toujours; le dieu débonnaire du N. T. a le sien[4], qui descendit du ciel en la quinzième année de Tibère, et apparut soudain dans la synagogue de Capharnaüm (Luc. 3, 1; 4, 31) : c'est Jésus.

Et pourquoi[5], demande Tertullien, cette apparition soudaine? Il semble plutôt que la venue du Christ ait exigé quelques

1. Ch. I, p. 3 sq.
2. Ch. II, p. 84 sq.
3. 3 *M.* 1.
4. 4 *M.* 7.
5. 3 *M.* 2.

précautions et une sorte de préface. Comme Fils, il avait besoin d'être reconnu par son Père; comme envoyé, d'être accrédité par Celui qui l'envoyait. Dieu n'a pas coutume d'improviser ainsi, mais d'ordinaire il prépare et il annonce. Marcion répondra[1] que Jésus pouvait se passer de ce témoignage, ayant celui du miracle. Il oublie que Jésus lui-même a mis les siens en garde contre le miracle. De faux Christs doivent surgir, qui recourront à ce même signe pour séduire les hommes (Mat. 24, 24). Dès lors, Jésus peut tout au plus se prévaloir de la priorité. Encore ce signe se retourne-t-il contre lui, car Jésus lui-même s'est laissé prévenir par le Dieu créateur qui — incontestablement le premier — a produit des miracles par ses prophètes. En les produisant, il accréditait près du genre humain son Christ à venir, et par là donnait lieu de prendre pour ce Christ quiconque viendrait investi d'une puissance miraculeuse. D'autre part, on ne conçoit guère[2] un Dieu fainéant qui, après avoir pendant des siècles souffert en silence les iniquités du Créateur, aurait tout d'un coup, prématurément, envoyé son Christ Jésus, sans raison plausible, puisque la venue de l'autre Christ plane toujours sur l'humanité comme une menace. Au moins aurait-il dû attendre la venue de cet autre Christ, pour lui opposer le sien. Ces préliminaires conduisent[3] à l'examen des prophéties messianiques, où le Christ du Créateur est caractérisé par des traits qui ne conviennent qu'à Jésus. On a suivi plus haut[4] cette démonstration, faite pour dessiller les yeux des Juifs. Voici maintenant[5] qui n'est plus un emprunt au judaïsme, mais du Marcion tout pur, ou plutôt une résurrection d'anciennes hérésies, déjà réprouvées par l'apôtre saint Jean. (1 Joan. 4, 2.) On refuse au corps du Christ toute réalité substantielle; du même coup on supprime les miracles de Jésus-Christ, sa passion, sa mort, sa résurrection et la nôtre : c'est tout le christianisme qui s'écroule. Contre cette invention arbitraire, l'Écriture fournit des argu-

1. 3 *M*. 3.
2. *Ib*. 4.
3. *Ib*. 5.
4. Ch. I, § 2, p. 5 sq.
5. 3 *M*. 8.

ments invincibles. Ils se représenteront, plus développés, dans le *De carne Christi*, qui est comme un chapitre détaché du livre III contre Marcion. Achevons d'abord la lecture du présent ouvrage. En passant, Tertullien explique [1] le sens de ce mot *Christ*, nom propre consacré par l'usage de l'A. T. pour désigner l'oint du Dieu créateur. Si le Dieu du N. T. a eu besoin de ce nom pour un nouveau Christ, comment expliquer une telle indigence, et comment qualifier cette usurpation?

L'examen des prophéties messianiques prouve contre Marcion [2] l'identité des deux Christs : il prouve aussi contre les Juifs l'inanité des espérances qu'ils nourrissent encore et que Marcion encourage. Car Marcion leur promet en ce monde une restauration d'Israël, et pour l'autre le repos dans le sein d'Abraham. Dans ces rêves judaïques de restauration temporelle, Tertullien voit une contrefaçon des promesses divines relatives au Christ et à l'Église; promesses dont il a exposé le sens spirituel dans son ouvrage *De spe fidelium*. Il croit au règne de mille ans sur terre, dont les justes doivent jouir après la résurrection, dans la Jérusalem nouvelle descendue du ciel. Cette cité de Dieu prédite par Ézéchiel (Ez. 48, 30 sq.), entrevue par saint Jean (Apoc. 21, 2 sq.), il y croit d'autant plus qu'elle approche, et que, dans une récente expédition d'Orient, les armées romaines l'ont aperçue pendant quarante jours, le matin, suspendue entre ciel et terre. Là seront accomplies les promesses temporelles de l'A. T. (Gen. 27, 28), sans préjudice des promesses éternelles qui ont trouvé leur expression la plus claire dans la bouche du Christ (Luc. 12, 31) et de ses apôtres (1 Thess. 4, 17). Nous reviendrons dans un chapitre ultérieur [3] sur ces idées millénaristes, qui se rencontrent chez plusieurs des plus anciens Pères.

Le livre IV de l'Antimarcion transporte la lutte sur le terrain du N. T. Tertullien attaque le livre fameux des *Antithèses* [4], où Marcion opposait l'Évangile à la Loi. Suivant pas à pas le récit de saint Luc, il va montrer que tout ce récit, même

1. 3 *M*. 15.
2. 3 *M*. 24.
3. Ch. IX, § 3.
4. 4 *M*. 1-6.

mutilé par l'hérésie, démontre, en même temps que l'accord des deux Testaments, l'identité de Jésus avec le Christ de la prophétie [1].

Selon Marcion [2], Jésus descend, la quinzième année de Tibère, dans le domaine du Créateur (Luc. 3, 1; 4, 31) [3]. Il descend, donc il apparaît subitement. Qui l'a vu descendre? Personne. Descente plus mystérieuse que l'ascension de Romulus. Et pourquoi se produit-elle en Galilée, plutôt que partout ailleurs, plutôt que dans le Pont, patrie de Marcion? Marcion serait fort en peine de le dire. Mais les catholiques en trouvent la raison dans le prophète Isaïe, dont Jésus devait accomplir l'oracle (Is. 9, 1. 2). Il ne vient pas détruire la Loi et les prophètes, mais les accomplir (Mat. 5, 17). Effectivement, il commence aussitôt de rechercher les brebis perdues d'Israël (Mat. 15, 24. 26). Il enseigne d'abord dans la synagogue de

---

1. Saint Irénée avait ébauché cette démonstration *Haer.* 3, 10, 1-5.

2. 4 *M.* 7.

3. Marcion supprimait les deux premiers chapitres de saint Luc, c'est-à-dire l'enfance du Sauveur. On reviendra au chapitre suivant sur ces mutilations de la parole divine. Notons ici une grave difficulté dans la chronologie évangélique de Tertullien. Il écrivait, *J.* 8 : Tiberii anno XV imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX cum pateretur... Quae passio hujus exterminii juxta tempora LXX hebdomadarum perfecta est sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense martio, temporibus paschae, die VIII kal. april., die I[a] azymorum. D'ailleurs l'apostolat du Christ ne commença qu'en la quinzième année de Tibère, selon le récit de saint Luc, rappelé par Tertullien, 4 *M.* 7. Le rapprochement de ces deux dates ne laisse qu'un temps bien court, quelques mois à peine, à la prédication de l'Évangile, si l'on admet que l'indication *anno XV Tiberii* a le même sens dans les deux passages. Mais il est possible que Tertullien, sans prévenir son lecteur, et peut-être sans en avoir conscience, se soit référé à deux chronologies différentes. La première daterait les années de Tibère de son accession à l'empire (19 août 14, mort d'Auguste) et fournirait pour la mort du Christ la date 29 de notre ère, correspondant au consulat des deux Geminus. La seconde, (qui est celle de saint Luc) daterait les années de Tibère de son association au pouvoir, en l'an 11 de notre ère (Cf. Suétone, *Tibère*, 21; Velleius 2, 21), et laisserait ainsi trois ans pour la prédication du Christ. Ceci pourrait expliquer encore les fluctuations que l'on remarque dans les indications de Tertullien, qui date l'apparition du Christ marcionite tantôt de la 15[e] année de Tibère (1 *M.* 19 et 4 *M.* 7), et tantôt de la 12[e]. (1 *M.* 15. — Voir ci-dessus, p. 53). — Nous nous bornons à signaler ce problème chronologique; on sait d'ailleurs quelle incurie Tertullien porte d'ordinaire en ces questions.

Capharnaüm : chose incroyable, on ne le connaît pas, et personne ne lui demande qui il est. On est émerveillé de sa doctrine ; on loue l'autorité de sa parole : donc il ne troublait pas les habitudes d'esprit des croyants. Un possédé l'appelle : Jésus de Nazareth, saint de Dieu (Luc. 4, 33 sq.). Ce possédé le connaissait donc, et lui donnait le même nom que, d'après l'évangile catholique, l'ange avait donné d'avance au fils de Marie (Luc. 1, 35 ; cf. Mat. 1, 21). Jésus lui impose silence, mais ne l'accuse pas d'avoir menti.

Le Christ du Créateur[1] devait s'appeler Nazaréen, selon les prophètes (Mat. 2, 23). De fait, Jésus grandit à Nazareth ; plus tard il y revint prêcher, mais il échoua, et faillit même être jeté dans un précipice : ceci prouve du moins qu'on ne le prenait pas pour un fantôme (Luc. 4, 16-30). La même vérité ressort avec évidence des guérisons très réelles qu'il opéra (Luc. 4, 40). Il guérit, entre autres, de nombreux possédés, dont plusieurs s'écriaient : Vous êtes le Fils de Dieu (ib. 41). Jésus les faisait taire, voulant être reconnu des hommes, non des démons ; et en cette circonstance il montra toute l'énergie qui convient à un envoyé du Créateur. Il annonce l'intention d'annoncer à d'autres villes le royaume de Dieu (ib. 43), et l'on ne voit pas qu'il parlât d'un dieu nouveau.

Sans prétendre analyser complètement ce commentaire, que Tertullien conduit jusqu'au bout de l'évangile de saint Luc, nous signalerons quelques développements originaux.

Luc. 5, 10[2] — Pourquoi Jésus recrute-t-il ses apôtres parmi des pêcheurs, sinon pour accomplir l'oracle de Jérémie (16, 16) sur les pêcheurs d'hommes ?

Luc. 5, 12 sq. — Jésus guérit un lépreux en le touchant. S'il ne s'inquiète pas de la souillure légale (Num. 5), ce n'est pas qu'il veuille braver la Loi (et comment l'eût-il fait, s'il n'avait pas de corps ?), mais c'est qu'étant Dieu, il n'a pas de souillure à craindre. Élisée, pour guérir le Syrien Naaman, l'avait envoyer se laver sept fois dans le Jourdain ; Jésus guérit cet homme par sa seule parole : différence insignifiante, sur

1. 4 *M.* 8.
2. 4 *M.* 9.

laquelle Marcion a tort d'insister. Dans cette circonstance, Jésus rend hommage au sacerdoce mosaïque et à la Loi. Donc il ne les réprouve pas[1].

Luc. 5, 18 sq.[2] — Guérison d'un paralytique. Rapprocher, pour le côté physique du miracle, Is. 35, 2; pour le côté moral, Is. 53, 12; 1, 18. Bien d'autres passages de l'A. T. ont trait au pardon des péchés et à la miséricorde divine. Jésus prend ici le nom de Fils de l'homme, qui confirme la réalité de sa chair, et qui suppose la virginité de Marie, car le Fils de Dieu ne peut avoir un homme pour père. Cette appellation se rencontre déjà chez le prophète Daniel (3, 92; 7, 13) et permet d'identifier Jésus au Christ de l'A. T.

Luc. 5, 27[3] sq. — La vocation du publicain Lévi est présentée par Marcion comme une réprobation de la Loi. Mais que fait-il donc du témoignage solennel rendu par le Christ à Pierre, un homme de la Loi (Mat. 16, 17)? D'ailleurs ce n'est pas en vain que le Christ est appelé, dans les Écritures, lumière et espérance des nations. Il venait les appeler toutes à la foi; ce qui ne l'empêche pas de reconnaître combien les meilleurs d'entre les Juifs étaient plus près de Dieu que les publicains (Luc. 5, 31).

Luc. 5, 33 sq. — Marcion fait apparaître Jean, comme le Christ, à l'improviste. Étrange invention. Tertullien constate l'accord qui existe entre Jésus et Jean, l'un Christ, l'autre prophète d'un même Dieu. L'étonnement même des pharisiens, qui opposaient à la vie commune des apôtres l'austérité des disciples de Jean, prouve qu'ils ne s'attendaient pas à trouver une divergence entre les deux maîtres. La réponse de Jésus n'est pas un désaveu de Jean, pas plus qu'elle n'est une réprobation de l'A. T. Même ce nom d'Époux par lequel il se désigne, il l'emprunte aux prophètes (Is. 61, 10; 49, 18; Cant. 4, 8). Marcion n'a pas compris l'économie des deux Testaments : de l'un à l'autre, il y a évolution, progrès; il y a distinction, non contradiction. Jusque dans le langage du

1. De même Luc. 17, 14 (4 *M.* 35).
2. 4 *M.* 10.
3. *Ib.* 11.

Christ, on retrouve l'inspiration biblique : *Aperiam in parabolam os meum* (cf. Ps. 77, 2).

Luc. 6, 1 sq. — La question du sabbat[1] ne fournit non plus aucune arme à l'hérésie. D'abord le seul fait qu'on attaqua Jésus sur ce point, prouve qu'il ne semblait pas l'ennemi-né du sabbat. L'eût-il réellement violé, le Créateur lui-même fournissait des précédents. Par ordre divin, l'arche avait été portée autour de Jéricho pendant huit jours, le sabbat compris. Dieu avait dit par son prophète : Je hais vos néoménies et vos sabbats (Is. 1, 14). Dans une circonstance pressante, Jésus autorise ses disciples à se mettre au-dessus de la Loi ; il rappelle la conduite tenue dans une circonstance semblable par David (1 Reg. 21, 6) et affirme que le Fils de l'homme est maître du sabbat. Il guérit des malades le jour du sabbat, comme Élisée avait guéri le fils de la Sunamite (4 Reg. 4, 23). Ces exceptions motivées laissent le principe de la Loi intact.

Luc. 6, 12 sq[2]. — Chaque trait de l'histoire évangélique rappelle une prophétie. Jésus prie la nuit sur la montagne (Is. 40, 9 ; 52, 7 ; Nah. 1, 15 ; Ps. 21, 3) etc. — Les béatitudes[3] sont faciles à commenter par d'innombrables textes de l'A. T. *Beati mendici* (*sic*, d'après le grec πτωχοί), cf. Ps. 81, 3 ; 9, 18 ; 112, 7 ; 1 Reg. 2, 8 ; Is. 3, 14 ; 10, 1 ; 1, 17. — *Beati qui esuritis*, cf. Is. 5, 26 ; 65, 13 ; Ps. 125, 5 ; Is. 61, 1-3. — *Beati qui plorant*, cf. encore Is. 61. — *Beati eritis cum vos odio habebunt homines*, cf. Is. 51, 7 ; 52, 5. Ici, Jésus condamne les persécuteurs des prophètes : il n'est donc pas l'ennemi des prophètes.

Luc. 6, 24[4] sq. — *Vae vobis divitibus*, etc. Jésus réalise une menace du Dieu créateur (Deut. 30, 19). Ces malédictions sont, sous forme comminatoire, l'écho des béatitudes. Le *Beati pauperes* appelle le *Vae divitibus*, d'ailleurs préparé par tout l'A. T. (Deut. 8, 12 ; Is. 39, 6 ; Jer. 9, 22 sq ; Is. 3, 15 sq ; 5, 14 ; 10, 33 ; Ps. 61, 11 ; Am. 6, 4).

---

1. 4 *M*. 12.
2. *Ib*. 13.
3. *Ib*. 14.
4. *Ib*. 15.

Luc. 6, 27-34 [1]. — Précepte de charité. Ici Jésus va positivement au delà de la Loi. La Loi autorisait le talion (Ex. 21, 24) ; Jésus ordonne, si l'on est frappé, de présenter l'autre joue. Toutefois l'A. T. ne laissait pas de réprouver la haine. Le talion était une mesure de prudence, un frein mis, par une raison d'ordre général, à l'injustice ; non une concession aux inimitiés personnelles. D'autre part la patience héroïque préconisée par l'Évangile n'ôte à la justice aucun de ses droits : celui-là seul a pu la prescrire qui, étant Juge suprême, peut garantir à chacun réparation complète (Deut. 32, 35).

Luc. 6, 30 sq. — Jésus étend à tous les hommes le précepte de l'aumône, promulgué pour le seul Israël (Deut. 15, 4). Il n'y a pas d'étrangers dans le peuple chrétien (Ps. 2, 8 ; cf. Os. 1, 6. 9). On doit traiter autrui comme on souhaite d'être traité soi-même : précepte admirable, mais qui resterait lettre morte sans le secours d'une loi qui le commente et le précise : la loi du Créateur. — L'usure est réprouvée [2] : déjà l'A. T. invitait à prêter sans intérêt (Ez. 18, 8) ; ainsi accoutumait-il à se passer même du capital. Cf. encore Ez. 18, 7 ; Deut. 24, 12 ; 15, 2.

Luc. 6, 35. 36. — Le nom d'*enfants de Dieu* doit s'entendre d'un titre nouveau : ressemblance de la miséricorde divine, qui nous rend dignes de Dieu notre père. Car le Dieu créateur est plein de miséricorde (Is. 58, 7 ; 1, 17 ; Os. 6, 6).

Luc. 6, 37 sq. — Le jugement n'appartient qu'à Dieu. Et, n'en déplaise à Marcion, le Christ use déjà, dans l'Évangile, du droit de juger. Il se plaint de ceux qui l'appellent : Seigneur, Seigneur, et ne font point sa volonté. A ces paroles encore, on reconnaît le Dieu créateur.

Luc. 7, 1 sq [3]. — Par son enseignement, par ses miracles, Jésus se rattache à la tradition des prophètes.

Luc. 7, 19 sq. — Marcion assure que Jean prit scandale des miracles de Jésus, et ne le reconnut pas tout d'abord. Tertullien accorde qu'il y eut comme une dépression dans le

1. 4 *M.* 16.
2. *Ib.* 17.
3. *Ib.* 18.

prophétisme de Jean : l'Esprit divin, qui l'avait soutenu dans son ministère, se concentrait alors en Jésus[1]. Voilà pourquoi Jean eut un moment d'hésitation, et fit interroger Jésus, qui répondit : Vous connaissez l'Écriture, voyez mes signes.

Luc. 8, 19-21[2]. — Voici le grand argument des marcionites contre la réalité de l'Incarnation : Jésus, dans l'Évangile, aurait nié sa propre nativité. En effet, averti que sa mère et ses frères se tenaient dehors, désireux de le voir, il répond : « Qui est ma mère et qui sont mes frères? » Étrange argument! Il prouverait bien plutôt que, parmi les auditeurs de Jésus, nul ne mettait en doute sa nativité, puisqu'on lui savait une mère. Mais les hérétiques supposent que ses interlocuteurs ont voulu le tenter. Supposition toute gratuite, répond Tertullien : l'Évangile n'y fait pas allusion, et pourtant il signale d'ordinaire ce genre d'intentions captieuses. (Ainsi Luc. 10, 25; 20, 20.) De plus, supposition invraisemblable. Pourquoi en effet tenter Jésus? Pour savoir s'il est né? Mais on devait bien le penser, en le voyant homme. Le moyen n'est pas même bien choisi pour atteindre ce but; car nous naissons tous, et pourtant beaucoup parmi nous n'ont plus leur mère, ou n'ont pas de frères. Dites plutôt qu'on mettait à l'épreuve sa divinité, qu'on voulait voir s'il serait dupe d'un mensonge. Mais tout cela manque de fondement. La vraie interprétation de ce récit est celle qui ressort des paroles mêmes du Christ, et de la préférence par lui donnée sur ses proches à ceux qui observent la parole de Dieu. Le Christ enseigne ici aux ouvriers apostoliques le détachement de la chair et du sang, et il joint l'exemple au précepte. A cette interprétation littérale de son Évangile, on peut joindre une interprétation symbolique : cette mère qui l'attend au dehors, et ces frères qui ne croient pas à sa mission, c'est la synagogue, ce sont les Juifs; ces disciples nouveaux qui, réunis à l'intérieur, écoutent, croient et s'attachent au Christ, figurent l'Église.

---

1. Voir *B.* 10. Infra, c. VII, § 4, p. 328. Sur le vrai sens de ce passage, cf. 4 *M.* 33 (sur Luc. 16, 16), infra, p. 174, et surtout 5 *M.* 8 (sur 1 Cor. 12, 8-11), infra, p. 180.
2. 4 *M.* 19 cf. *ib.* 26; *c. C.* 7.

Luc. 8, 22 sq.[1] — Tempête apaisée. On reconnaît le Dieu qui commande aux flots (passage de la mer Rouge, du Jourdain; Ps. 28, 3; Hab. 3, 9; Nah. 1, 4).

Luc. 8, 29 sq. — Légion de démons dans un troupeau de porcs. Exemple des victoires de Jésus sur les puissances spirituelles (Ps. 23, 8). Les démons reconnaissent le Fils du Dieu vengeur.

Luc. 8, 43 sq. — L'hémorrhoïsse. Jésus feint l'ignorance, comme Dieu, au paradis terrestre, interrogeant Adam. La foi éclairée de cette femme lui fit comprendre que son attouchement n'était pas une souillure pour Jésus.

Luc. 9, 10 sq[2]. — Multiplication des pains. Rappelle d'autres faits bibliques : les enfants d'Israël nourris dans le désert, Élie et la veuve de Sarepta (3 Reg. 17), Élisée (4 Reg. 4, 42).

Luc. 9, 18 sq. — Ce miracle provoque la confession de Pierre, à laquelle Jésus répond par l'annonce de sa passion. La souffrance est d'ailleurs la loi commune des siens. — Il ne faut pas rougir du Christ. Nul ne songe à rougir du Christ de Marcion : c'est qu'il n'est pas le vrai Christ des Livres saints (Ps. 8, 6; 21, 7; Is. 53, 5), le Christ humilié.

Luc. 9, 28 sq.[3] — La scène de la Transfiguration est accablante pour Marcion. Jésus converse avec deux prophètes du Créateur, l'un initiateur de l'A. T., l'autre consommateur du N. T. Comment douter qu'il soit le Christ de ces prophètes? Pierre ne s'y trompe pas. La vision nous est garantie par trois témoins, nombre juridique d'après la Loi (Deut. 19, 15). Le N. T. reçoit, comme l'A., sa consécration sur une montagne, sous une nuée. Dieu donne à son Fils l'investiture solennelle (cf. Ps. 2, 7; Is. 50, 10; Deut. 18, 15; Is. 44, 26; 63, 9; Hab. 3, 2. 3; Zach. 4, 3. 14) et accomplit sa promesse faite à Moïse (Ex. 33, 12 sq; Num. 12, 6 sq)[4].

Luc. 9, 41 sq[5]. — Le Christ s'emporte contre la génération incrédule qui abuse de sa longanimité. Colère inexplicable, si,

1. 4 *M.* 20.
2. *Ib.* 21.
3. *Ib.* 22.
4. Cf. *Prax.* 14; sup. c. II, p. 75.
5. 4 *M.* 23.

comme le veut Marcion, il n'est qu'un intrus (ἐπερχόμενος) dans le domaine du Créateur.

Luc. 9, 47 sq. — Jésus aime les enfants; le Créateur les fait manger par des ours (4 Reg. 2, 24). Voilà une antithèse un peu forte. Mais Tertullien ne s'en laisse pas émouvoir : il sait qu'il y a temps pour la bonté et temps pour la justice. Lorsqu'Israël gémissait en Égypte, Dieu veillait sur les nouveau-nés. Quant au dieu de Marcion, il étouffe les enfants avant le berceau, puisqu'il réprouve le mariage : il surpasse en cruauté Pharaon.

Luc. 9, 51 sq. — Le Créateur avait lancé le feu du ciel à la requête d'Élie (4 Reg. 1); au contraire Jésus reprend les fils de Zébédée, qui appelaient le feu du ciel sur les Samaritains. Sans doute; mais l'Écriture annonçait la mansuétude du Christ (Is. 42, 2; 3 Reg. 19, 12).

Luc. 9, 57 sq. — Leçons données à ceux qui s'offraient pour suivre Jésus. L'un manquait sans doute d'humilité ou de droiture; un autre avait besoin d'apprendre le détachement (cf. déjà Lev. 21, 1; Num. 6, 6 et 7); un troisième reçoit la défense de se retourner, comme jadis les fugitifs de Sodome.

Luc. 10, 1 sq[1]. — Mission des 72. Les Israélites sortant d'Égypte furent invités à emporter les vases précieux des Égyptiens; les disciples ne doivent rien emporter du tout. Pourquoi cette différence? Les premiers allaient au désert, les seconds dans un pays très civilisé, plein de ressources; puis les premiers avaient à se compenser, non les seconds. Les recommandations de Jésus renferment d'ailleurs plus d'un trait qui rappelle l'A. T., à commencer par l'allusion au royaume de Dieu qui approche.

Luc. 10, 21 sq [2]. — L'élévation du Christ vers son Père, qui révèle ses mystères aux petits, n'offre aucun sens dans l'hypothèse marcionite. Tout s'explique au contraire, si Jésus parle au Créateur. Ce Dieu, qui aime à s'envelopper de mystère (Is. 7, 9; 29, 14; 45, 3; 44, 25), a envoyé aux âmes droites son Christ illuminateur (Is. 42, 6). La parole de Jésus fait écho à la plainte du Seigneur dans Isaïe (Is. 1, 3; 63, 3).

1. 4 *M*. 24.
2. *Ib*. 25.

Luc. 11, 1 sq[1]. — Le *Pater*. Cédant au désir de ses disciples, Jésus leur enseigne à prier. S'il ne leur enseigne pas tout d'abord à quel Dieu doit aller leur prière, c'est que l'idée ne pouvait venir à personne de prier un autre Dieu que le Créateur, et les demandes ne conviennent à nul autre.

Luc. 11, 14 sq. — Expulsion d'un démon. Accusé de chasser les démons par Béelzébub, Jésus prouve qu'il les chasse par le doigt de Dieu, c'est-à-dire par la puissance du Créateur. C'est déjà par le doigt de Dieu que Moïse (Ex. 8, 19) confondait les mages égyptiens.

Luc. 11, 27. 28. — Une femme s'écrie : « Bienheureux le sein qui vous a porté » ; et Jésus répond : « Bienheureux ceux qui entendent la parole de Dieu et la mettent en pratique ». Il ne renie point sa mère, mais il exalte par-dessus tout le mérite de la foi et de la vertu. Cette interprétation confirme le sens donné plus haut à une autre scène évangélique (Luc. 8, 19-21 ; cf. 4 *M.* 19).

Luc. 11, 29 sq[2]. — Jésus reproduit tous les traits du Créateur, jusqu'aux prétendues inconséquences qu'on a relevées dans sa conduite. Il n'a d'ailleurs rien d'un révolutionnaire. Au pharisien, qui s'étonne de le voir négliger les ablutions avant les repas, il suggère l'idée d'une pureté préférable à celle des mains, hommage meilleur rendu au même Dieu. Il flétrit la morgue de ces docteurs qui s'attachent à de menues observances et négligent la charité, premier précepte de la Loi (Deut. 6, 5). En tout, il se montre jaloux de l'honneur de Dieu (*Zelotes*).

Luc. 12, 9 sq[3]. — Ceux qui le renieront devant les hommes seront reniés devant les anges. Le blasphème contre le Saint-Esprit sera puni du feu éternel. Tout cela est d'un juge, et d'un juge rigoureux.

Luc. 12, 11. 12. — Amenés devant les tribunaux, ses disciples ne doivent pas préméditer leurs réponses, mais le même Esprit qui jadis contraignit Balaam de parler contre son gré, les inspirera.

---

1. 4 *M.* 26.
2. *Ib.* 27.
3. *Ib.* 28.

Luc. 12, 13 sq. — Moïse intervenait spontanément dans les querelles; Jésus, invoqué comme arbitre entre deux frères, se dérobe. Pourquoi cette différence? C'est qu'avant tout il voulait confondre ces frères avares.

Luc. 12, 22 sq[1]. — Confiance en la Providence divine.

Luc. 12, 35 sq. — Vigilance contre les attaques du démon.

Luc. 12, 49 sq. — Le Christ est venu jeter le feu sur la terre. — Dans ces divers développements, il montre le caractère d'un juge. Il en est de même dans les paraboles suivantes :

Luc. 13[2]. — Grain de sénevé ; levain ; porte étroite.

Luc. 14[3]. — Invités au festin.

Luc. 15[4]. — Brebis perdue, drachme perdue.

Luc. 16, 11 sq[5]. — Nul ne peut servir deux maîtres. Ce trait vise les pharisiens, amis de l'argent et, de plus, orgueilleux.

Luc. 16, 16[6]. — La Loi et les prophètes s'arrêtent à Jean; puis vient la prédication du royaume de Dieu. Jean, précurseur du Christ, est à la frontière des deux Testaments : en lui le judaïsme expire, le christianisme va commencer. Et que faisait donc jusque-là le dieu de Marcion? Sans doute il était à l'école! il attendait, pour se déclarer, de s'être instruit en voyant faire le Créateur! Croyons plutôt qu'une même puissance divine a borné le règne de la Loi et des prophètes et inauguré celui de l'Évangile. Le ciel et la terre passeront; la Loi et les prophètes peuvent passer aussi, mais la parole du Seigneur ne passera point. Isaïe l'avait dit (Is. 40, 8) et le Christ le répète (Luc. 16, 17; 21, 33).

Luc. 16, 18[7]. — Moïse avait permis le divorce (Deut. 24, 1 sq.); Jésus-Christ le réprouve : Marcion ne pouvait manquer

---

1. *Ib.* 29.
2. *Ib.* 30.
3. *Ib.* 31.
4. *Ib.* 32.
5. 4 *M.* 33.
6. Sur ce verset, très souvent commenté par Tertullien, voir en particulier 5 *M.* 8. (Infr. p. 180). En outre : *J.* 8. *Prax.* 31. — On constate dans les derniers écrits montanistes que les catholiques retournaient ce verset contre lui, et s'en servaient pour condamner la nouvelle prophétie (*Jej.* 2. 11. 12). — Comparer saint Justin. *Dial.*, 51, fin.
7. 4 *M.* 34. — On reviendra sur la doctrine de cette page, ch. IX, § 6, p. 461 sq.

de relever cette opposition. Mais il oublie de prendre la doctrine du Christ tout entière. Le Christ ne désavoue pas Moïse, interprète du Créateur; seulement il le complète. Il défend de renvoyer une épouse pour en prendre une autre; mais il autorise la séparation de corps en cas d'adultère de l'épouse (Mat. 19, 8. 9; 5, 32). Saint Paul va plus loin, puisque, en pareil cas, il n'autorise pas seulement la séparation de corps, il la prescrit (1 Cor. 6, 15. 16). La loi du Christ s'accorde pleinement avec celle de Moïse, soit pour autoriser, en cas d'adultère, la séparation de corps, soit pour défendre en toute hypothèse le divorce pur et simple. D'ailleurs, en rappelant le dessein primitif du Créateur, le Christ a loué l'institution du mariage; Marcion au contraire la condamne.

Luc. 16, 19 sq. — Mauvais riche. Marcion assigne aux sujets du Créateur une récompense ou un châtiment dans les enfers, et réserve le ciel aux fidèles du Christ[1]. L'Écriture lui donne un démenti.

Luc. 17, 1 sq.[2]. — Scandale; pardon des injures. Ici encore paraît le juge, d'ailleurs plein d'un tendre amour pour les siens. (Cf. Lev. 19, 17. 18; Ex. 23,4).

Luc. 17, 11 sq. — Nouvelle guérison de lépreux [3]. En les envoyant vers les prêtres, Jésus marque encore son respect pour la Loi; d'autant qu'il y avait parmi eux un Samaritain. Plus éclairé que ses compagnons, ce Samaritain porte son hommage à Jésus, vrai temple et vrai pontife du Dieu tout-puissant.

Luc. 17, 20 sq. — Interrogé par les pharisiens sur le royaume de Dieu, Jésus montre assez par sa réponse qu'il entend parler de son propre royaume.

Luc. 18, 1 sq. [4]. — Persévérance dans la prière. Pharisien et publicain. Jésus enseigne à prier le Créateur.

Luc. 18, 18 sq. — Voie des conseils. En ouvrant cette voie, Jésus ne ferme pas celle des préceptes, montrée par le Créateur.

---

1. Sur les enfers et le sein d'Abraham, voir ci-dessus, ch. III, §2, p. 131.
2. 4 *M*. 35.
3. Cf. 4 *M*. 9, sur Luc. 5, 12. Sup., p. 166.
4. 4 *M*. 36.

Luc. 18, 35 sq. — Aveugle de Jéricho. En invoquant Jésus fils de David, cet homme faisait acte de foi dans le Christ de l'A. T.

Luc, 19, 1 sq. [1]. — Zachée. Le salut récompensa les œuvres de miséricorde qu'il exerçait selon la parole du prophète (Is. 58, 7).

Luc. 19, 11 sq. — Parabole des mines. Faire fructifier les dons du Créateur.

Luc. 20, 1 sq. [2]. — Baptême de Jean : venu du ciel, c'est-à-dire du Créateur.

Luc. 20, 25 sq. — Denier de César. Rendre à Dieu ce qui est à Dieu ; donc tout l'homme a son Créateur.

Luc. 20, 27 sq. — Sadducéens confondus. Jésus se prononce en fait sur la question du mariage, et affirme la résurrection.

Luc. 20, 41 sq. — Le Christ fils de David et son Seigneur. Le témoignage rendu à Jésus par l'aveugle de Jéricho lui sert pour confondre les Scribes.

Luc. 21 [3]. — Faux Christs ; signes des derniers temps ; persécutions, martyre, salut par la patience ; avènement du Fils de l'homme, son règne éternel : Jésus-Christ réédite en son propre nom les anciennes prophéties. (Cf. Zach. 9, 15 sq ; Num. 22-24 ; Ex. 4, 12 ; Is. 44, 5 ; 50, 4 ; Ps. 9, 19 ; 115, 15 ; Zach. 6, 14 ; Joël 2, 30-31 ; Hab. 3, 8 sq ; Dan. 7, 13 ; Ps. 2, 8 ; Is. 40, 8 ; Deut. 8, 12.) Le tissu évangélique est d'ailleurs si serré qu'on ne peut songer à y faire deux parts, en attribuant au Créateur la rigueur et les châtiments, au dieu marcionite la clémence et les bienfaits. Les circonstances même de la prédication du Christ étaient consignées dans l'A. T. (Os. 12, 4 ; Zach. 14, 4 ; Is. 50, 4).

Luc. 22-24 [4]. — Passion et Résurrection du Christ [5].

Ayant parcouru tout le récit de saint Luc, Tertullien lance à l'adversaire un dernier sarcasme : J'en suis fâché pour toi, Marcion, tu as perdu ta peine. Le Christ Jésus, dans ton évangile, est mien : je retrouve en lui le Christ du Créateur.

---

1. 4 *M.* 37.
2. *Ib.* 38.
3. *Ib.* 39.
4. *Ib.* 40-43.
5. Voir ch. I, p. 17 sq.

L'examen de l'*Apostolicum* marcionite [1], c'est-à-dire du recueil, également mutilé, de saint Paul [2], remplit le Ve livre contre Marcion. Marcion reconnaît saint Paul pour l'apôtre du Christ. Mais où sont les titres de son apostolat? dans les Écritures du Créateur, et Tertullien retrouve en lui l'apôtre du Créateur.

Épître aux Galates [3]. — Tout le monde reconnaît l'importance capitale de cette épître contre les rites judaïques. Elle traite à fond l'abrogation de la Loi ancienne par le Créateur, abrogation prédite par les prophètes et proclamée par le Christ (Luc. 16, 16) : dans l'hypothèse marcionite, c'était le cas ou jamais de notifier la déchéance de l'ancien Dieu et l'avènement du nouveau. Or il n'en est pas question. Cette épître vise la substitution d'une économie à une autre, sous l'autorité du même Dieu créateur. L'erreur des Galates consistait précisément à nier que ce Dieu ait pu défaire son propre ouvrage, et l'Apôtre s'applique à détruire cette erreur. S'il y avait eu changement de Dieu, le changement d'économie allait de soi. L'Apôtre pose la question sur son vrai terrain en reprochant aux Galates de se laisser entraîner à un autre évangile (1, 6. 7), ce qui ne veut pas dire à un autre Dieu. Il rappelle que l'Évangile du Christ était promis par les prophètes (Is. 40, 9; 52, 7; 42, 4. 6). Sur les rites mosaïques [4], il confirme le récit des Actes, attestant que les apôtres ne crurent pas devoir imposer aux fidèles un joug que leurs pères n'avaient pu porter (Act. 15, 5 sq). Paul était venu à Jérusalem se concerter avec Pierre et les autres apôtres; malgré l'humeur ombrageuse de certains faux frères, qui se donnaient la mission de surveiller l'Église naissante pour l'enchaîner à la Loi, il ne crut pas devoir circoncire Tite; il céda néanmoins dans le cas de Timothée [5] (Act. 16, 3); il le fit par mesure de prudence, sans d'ailleurs aller dans cette voie aussi loin que Pierre, qui tenait

1. 5 *M.* 1.
2. Sur le caractère de l'*Apostolicum* marcionite, voir ch. V, § 3, p. 227.
3. 5 *M.* 2.
4. *Ib.* 3.
5. En réalité le texte de saint Paul (Gal. 2, 5) ne renferme pas cette allusion à Timothée, et Marcion a ici raison contre Tertullien. Voir ci-dessous, ch. V, § 3, p. 240.

à ménager toutes les susceptibilités judaïques. La divergence passagère entre les deux apôtres concerna l'opportunité d'une mesure pratique, non l'objet de leur adoration, ni même le programme de leur apostolat (2, 9. 10). Ils demeurèrent d'accord sur le point essentiel : l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ (2, 16). Par la foi, Abraham trouva grâce devant Dieu; par la foi, on devient fils d'Abraham (3, 7) et l'on s'assure une part aux bénédictions qui, dans la personne d'Abraham, furent promises à toutes les nations. En vain Marcion effacera du texte sacré le nom d'Abraham : il n'empêchera pas que la foi au Christ ne soit la forme présente de la foi au Créateur. Impossible de marquer plus fortement que n'a fait saint Paul, et l'unité du plan divin, et la communauté d'origine entre la loi mosaïque et l'Évangile. Il compare les nations [1] à des enfants, et, sous la figure d'un Testament humain, défend le Testament divin (3, 15). Abraham a reçu les promesses; l'héritier, c'est le Christ. Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils pour émanciper ceux qui portaient encore la tutelle de la Loi (4, 3. 4), pour apporter aux nations l'adoption des enfants de Dieu. Désormais il ne faut plus revenir aux éléments, c'est-à-dire aux pratiques mortes de la Loi, pour lesquelles Dieu, par les prophètes, marquait déjà son dégoût (Is. 1, 14; Am. 5, 21; Os. 2, 11). En cela, rien de contraire à la dignité du Créateur : il abroge une loi qu'il avait portée lui-même, et dont il avait annoncé l'abrogation.

Marcion, qui a élagué bien d'autres choses dans cette épître, a oublié d'élaguer une dernière mention d'Abraham (4, 22). Les deux épouses d'Abraham, l'une esclave, l'autre libre, figurent la synagogue et l'Église. Fils de l'épouse libre, sachons reconnaître le don de la liberté, qui nous est venu par le Christ (4, 31). Le seul fait qu'il nous a rendus libres, prouve que nous lui appartenions, car nul n'affranchit les esclaves d'autrui. Cette liberté doit être sans retour (5, 1 sq.) : désormais plus de circoncision que celle du cœur; l'heure est à la foi et à l'amour. L'antique précepte du décalogue (Deut. 6, 5) :

1. 5 *M.* 4.

« Vous aimerez Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces, et le prochain comme vous-même », demeure le fondement de l'Évangile. Loin de l'abolir, le Christ condense dans ce précepte unique toute la loi du Créateur ; il touche à cette loi, non pas tant pour l'abroger que pour l'abréger [1], avec une maîtrise qui n'appartient qu'au Législateur en personne (Gal. 5, 14). Il veut qu'on débute dans la pratique par la charité fraternelle (6, 2). D'autre part, il avertit qu'on ne se moque pas de Dieu (6, 7). Ici, en dépit de Marcion, reparaît le juge. L'homme moissonnera en son temps ce qu'il a semé. Quant à l'apôtre, il est crucifié au monde (6, 14), c'est-à-dire à tout ce qui contredit l'esprit chrétien ; il porte en son corps les stigmates du Christ, souvenir de cette humanité sainte qui ne fut pas fantastique, mais réelle et tangible.

1e *Épître aux Corinthiens* [2]. — Tertullien s'arrête d'abord à cette suscription, que portent aussi les autres épîtres de saint Paul : *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu* (1, 3). Dans cette formule il reconnaît, étroitement unis, le Créateur, Père de toutes choses, et Jésus, réconciliant l'homme à son Père offensé. Suit un long développement sur le mystère de la croix (1, 17 sq). Ce mystère, imposé à notre foi, est une revanche de la divinité méconnue, sur l'orgueil humain. Il fallait confondre cette sagesse du monde qui s'était détournée de Dieu (Is. 29, 14) : Voilà pourquoi Dieu résolut de sauver les croyants par la folie même de la prédication. Aux Juifs qui réclament des signes, aux Grecs épris de science, il propose le Christ, cette pierre de scandale (Is. 8, 14 ; 28, 16). Il se plaît à humilier le sens humain par ces petitesses qui déjà se rencontrent à chaque page de l'A. T. Interprète de la sagesse divine, l'Apôtre montre [3] (2, 6 sq) comment Dieu voila longtemps sous des figures et des énigmes les trésors de sa grâce. Il appartenait au Christ, lumière des nations, de les révéler (Is. 42, 6 ; 45, 3). On ne comprendrait pas ce long silence de la part du dieu de Marcion ; au contraire, rien de plus naturel de la part

1. Nec dispendium sed compendium ab eo consecuta est, redacta summa in unum jam praeceptum.
2. 5 *M.* 5.
3. *Ib.* 6.

du Créateur, dont nous connaissons le plan, déroulé à travers les siècles. Les siècles ne lui appartiennent-ils pas, aussi bien que les astres qui les mesurent? Ce plan, qui doit mener l'homme à la gloire, les princes de ce siècle l'ont méconnu : c'est pourquoi ils ont crucifié le Seigneur de gloire (2, 8)[1].

Le Christ est le fondement de tout l'édifice spirituel des croyants (3, 10 sq), l'illuminateur des ténèbres[2] (4, 5), notre Pâque (5, 7), le corps mystique dont les membres sont les fidèles, rachetés par lui (6, 15 sq), la pierre spirituelle dont les Israélites ont bu l'eau jaillissant au désert (10, 4), le chef de l'homme[3] (11, 3), le dispensateur des charismes, qui, d'après Isaïe, devaient se reposer sur lui. Ces charismes, assurément, n'étaient point chose adventice en la personne du Christ, en qui réside toute la substance de l'Esprit divin. Mais lorsqu'apparut dans la chair Jésus, fleur sortie de la tige de Jessé, le cours normal des opérations de grâce s'arrêta chez les Juifs; le ministère de Jean marque la fin de la Loi et des prophètes; Jésus, concentrant en lui-même tous les charismes, les répandra, comme don de joyeux avènement, après son entrée dans la gloire. (Cf. Ps. 67, 19; Joël 2, 28-29). Que l'on compare l'énumération des charismes dans Isaïe (11) et dans saint Paul (12, 8-11) : l'accord est parfait.

La résurrection du Christ[4] est le type de la nôtre (15, 22 sq). Désormais il règne, par la puissance du Dieu vengeur qui a mis ses ennemis sous ses pieds (15, 25-27; cf. Ps. 109; 8, 7; 71). Nouvel Adam[5], il ranimera ceux qu'a tués le premier Adam, ceux du moins qui, en fuyant les œuvres terrestres, les œuvres de chair et de sang, se seront réformés à l'image de l'homme céleste, et auront mérité la transfiguration glorieuse (15, 45-55).

En résumant ce commentaire, nous l'avons allégé de ce qui n'est qu'accessoire à la donnée christologique.

---

1. Par les princes de ce monde, Tertullien entend les puissants de ce monde, Juifs et Romains, auteurs de la passion du Christ. Sur l'exégèse de ce verset, voir ch. V, § 3, p. 246.
2. 5 *M.* 7.
3. *Ib.* 8.
4. *Ib.* 9.
5. *Ib.* 10.

2[e] *Épître aux Corinthiens* [1]. — Saint Paul débute ainsi : Béni soit le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père des miséricordes (1, 3). A qui peut convenir cette appellation, sinon au Dieu créateur, qui apparaît dans l'Écriture comme une source de bénédictions (Gen. 1), comme béni par les œuvres de ses mains (Dan. 3), signalé par tant de traits de miséricorde (Jon. 3. 4; 4 Reg. 20; 3 Reg. 21, 29; 2 Reg. 12), qui préfère à la mort du pécheur sa conversion (Ez. 33, 11)? Du dieu marcionite, il n'était pas question avant la venue du Christ. L'A. T. était la lettre qui tue, le N. T. est l'esprit qui vivifie (3, 6). Le voile qui couvrait la face de Moïse figure l'aveuglement des Juifs (3, 16). Il appartient aux chrétiens de contempler à découvert la gloire du Seigneur, méconnue par les infidèles de ce siècle [2]. Cette révélation est l'œuvre de ce même Dieu qui a dit au commencement : que la lumière soit, qui a envoyé le Christ illuminateur (4, 6). Les vases de terre où nous portons le trésor divin (4, 7), ce sont nos corps que nous tenons du Créateur, dans lesquels nous devons manifester, par notre patience, la vie et la vertu du Christ (4, 10.11), ranimant en nous l'homme intérieur par la contemplation des promesses divines (4, 17.18). Nous n'avons pas ici de demeure permanente [3]; mais après la ruine de l'homme terrestre, nous attendons un revêtement de gloire (5, 1.2). Tous doivent être présentés au tribunal du Christ, en corps et en âme, pour y recevoir le prix de leurs œuvres (5, 10). Voilà pourquoi l'Apôtre nous excite à purifier en nous toutes les souillures de la chair et du sang (7, 1). Car l'Église, épouse du Christ, doit être sans tache (11, 2). En finissant, il menace, car le Dieu qu'il annonce veut être craint (13).

Épître aux Romains [4]. — Après avoir si souvent réfuté le dithéisme marcionite, Tertullien éprouve quelque embarras à revenir encore sur la Loi, pour la revendiquer au nom du Dieu du N. T. Mais la nature de la controverse l'y oblige. Dans cette épître aux Romains, Marcion a, plus que partout ailleurs, pratiqué des trous (*foveas*); néanmoins il en a laissé subsister plus

1. 5 *M*. 11.
2. Sur l'exégèse de ce verset (4, 4) voir ch. V, § 3, p. 247.
3. 5 *M*. 12.
4. *Ib*. 13.

qu'il n'en faut pour le condamner. Tertullien relèvera ces textes accusateurs.

2, 16. Dieu jugera, selon l'Évangile [1], les actions cachées, tant des Juifs, sujets de la Loi, que des Gentils, à qui la nature tenait lieu de Loi. — 2, 28.29. Circoncision du cœur, commandée par l'Apôtre, après Jérémie (4, 4) et Moïse (Deut. 10, 16). — 3, 21 sq; 5, 1. Paix avec Dieu, procurée jadis par la Loi, maintenant par la foi en Jésus-Christ. — 8, 3 [2]. Dieu a envoyé son Fils *in similitudinem carnis peccati.* Ici le mot *similitudo* affecte *carnis peccati*, non précisément *carnis*. La merveille est que Dieu a sauvé la chair par le moyen d'une chair de même nature, chair très réelle, d'ailleurs exempte de péché [3]. — Le ch. 9, qui retrace l'histoire des promesses de Dieu à Israël, avait disparu de l'*Apostolicum* marcionite; mais 10, 2-4, l'Apôtre rend à Israël témoignage du zèle qui l'anime pour son Dieu, zèle qui a seulement le tort de n'être pas réglé par la science. Car en voulant pratiquer une justice de leur choix, les Juifs ont déserté la justice de Dieu, justice qui devait les mener au Christ, fin de la Loi pour tous les croyants. Les marcionites ne veulent retenir de ce texte que les reproches, et oublient les félicitations qui précèdent. Mais reproches et félicitations viennent du même Dieu. Et cette méconnaissance du Christ, qui constitue la faute d'Israël, est conforme aux prophéties de l'A. T., donc au dessein du Créateur. — 11, 33. Ému en présence de ces grands mystères, l'Apôtre s'écrie : O profondeur des richesses et de la sagesse divines! Sa voix fait écho à celle d'Isaïe (45, 3; 40, 13). — 14, 10. Cette fois encore, il finit par des menaces : tous comparaîtront au tribunal du Christ.

1[e] *Épître aux Thessaloniciens* [4]. — Passant aux petites épîtres — car *est sapor et in paucis*, — Tertullien constate que l'Apôtre reproche aux Juifs (1 Thess. 2, 15) d'avoir tué leurs prophètes. *Leurs* est une addition de Marcion; en réalité l'Apôtre a dit : *le Seigneur et les prophètes*. Comprendrait-on ce reproche si les prophètes n'étaient les hérauts du même Dieu que

1. Sur le vrai sens de ce verset, voir ch. V, § 3, p. 246.
2. *Ib.* 14.
3. Développement semblable, *c. C.* 16. Infr., p. 192.
4. 5 *M.* 15.

Jésus? — Le Christ qui doit venir sur les nuées (4, 16) est celui dont parlait Amos (Am. 9, 6). — L'Esprit qu'il défend d'éteindre, et les prophéties qu'il défend de négliger (5, 19. 20), ne sont pas ceux de l'A. T., que son avènement a périmés, mais un esprit nouveau et une prophétie nouvelle, qu'on chercherait en vain dans l'église de Marcion.

2e *Épître aux Thessaloniciens* [1]. — 1, 6-9. Dieu doit venir armé de la flamme : Marcion éteint cette flamme, qui gêne ses combinaisons. Quoi qu'il en soit, ce Dieu châtiera tous ceux qui n'auront pas obéi à l'Évangile, y compris les païens, qui ne l'auront pas connu. Injustice évidente, à moins que ce Dieu ne se soit révélé par ses œuvres : or c'est le cas du seul Créateur. — Plus loin (2, 3 sq), voici l'Antéchrist. Selon la doctrine catholique, on conçoit assez bien ce personnage, fléau envoyé de Dieu pour châtier l'infidélité des hommes. (Voir 1 Joan. 4) [2]. Dans l'hypothèse marcionite, son rôle est l'incohérence même. On est tenté de l'identifier au Christ du Créateur ; par ailleurs, il sert les desseins de l'autre Dieu, et néanmoins emprunte le secours de Satan, jadis ange du Créateur (2, 9). Il relève à la fois de l'un et de l'autre dieu, et l'on n'arrive pas à définir sa position.

Épître aux Éphésiens [3]. — Marcion disait : épître aux *Laodicéens*. Sans discuter ce titre, Tertullien s'attache au majestueux préambule de l'Apôtre : qui donc a pu concevoir, pour la plénitude des temps, ce projet de récapituler toutes choses dans le Christ, au ciel et sur la terre (1, 9. 10)? Aucun autre que le Maître de toutes choses et de tous les temps. C'est donc le Créateur qui, après avoir autrefois promis le Christ aux Juifs, appelle tous les hommes, sans distinction de races, au partage de son Esprit, abondamment répandu sur toute chair (Joël, 2, 28). A ce Père de gloire, il appartient de communiquer l'Esprit de sagesse, d'illuminer les yeux du cœur, d'ouvrir les trésors de son héritage saint (Ps. 23, 10 ; Is. 11, 2 ; 42, 19 ; Ps. 2, 8), de donner à son Christ, selon sa promesse, l'empire sur toutes les nations

1. 5 *M*. 16.
2. Sur l'eschatologie de Tertullien, cf. ch. IX, § 3.
3. 5 *M*. 17.

(Ps. 109, 1; 8, 7). Les hommes, autrefois enfants de colère, (2, 3) sont réconciliés à Dieu; Celui qui les avait créés les fonde en grâce par le Christ. Désormais plus de Juifs ni de Gentils : le sang du Christ a rapproché ceux qui gardaient l'héritage des promesses et ceux qui étaient ici-bas sans Dieu; en lui, deux peuples n'en font plus qu'un (2, 11-14). Concitoyens des saints, familiers de Dieu, les fidèles, d'où qu'ils viennent, composent l'édifice spirituel, fondé sur les apôtres et les prophètes, appuyé sur la pierre angulaire qui est le Christ (2, 19.20; cf. Ps. 117, 22). Pour parler du Christ, l'Apôtre emprunte aux prophètes [1] leurs figures, guerrières et autres (Ps. 67, 19; 44, 4; Is. 8, 4). L'union du Christ et de l'Église était esquissée (5, 22.23) dans le mariage du premier homme, œuvre du Créateur. Les préceptes moraux de la Loi revivent dans le N. T. Là où l'Apôtre parle du diable (6, 11-13), Marcion voudrait reconnaître le Créateur. Mais le texte sacré proteste contre son exégèse.

Épître aux Colossiens [2]. — Le Christ est l'image du Dieu invisible (1, 15-17), le premier-né de toute créature; par lui et en lui toutes choses ont été faites au ciel et sur terre, êtres visibles et invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances; avant tous, il est. A ces traits, comment ne pas reconnaître le Verbe du Créateur? Ce qui suit n'est pas moins décisif. Dieu a voulu qu'en lui fût toute plénitude (1, 19); il a voulu par lui se réconcilier toutes choses, faisant la paix dans le sang versé sur la croix. Il n'y a pas de réconciliation sans offense : si donc le Créateur se réconcilie sa créature, c'est que lui-même avait été offensé. — L'Église est le corps du Christ (1, 24), son corps mystique pour lequel il a livré son corps de chair. — L'Apôtre met les fidèles en garde contre la vanité des lettres profanes (2, 8) : c'est que tout, dans le Christ, est fait pour confondre les beaux esprits du siècle. — Que sont les néoménies et les sabbats, sinon une ombre de l'avenir (2, 16. 17)? La Loi était au Christ ce que l'ombre est au corps.

Épître aux Philippiens [3]. — L'Apôtre se réjouit de ce que

1. 5 *M.* 18.
2. *Ib.* 19.
3. *Ib.* 20.

sa captivité tourne au profit de l'Évangile (1, 16. 17), car tout le monde se mêle de prêcher. Il ne semble pas craindre qu'un zèle indiscret vienne à défigurer le Christ. N'est-ce pas une preuve que les traits du Christ étaient dès lors fixés et vulgarisés par la prophétie? Le Christ annoncé par les apôtres était celui de la prophétie, et nul ne s'y trompait. — Les marcionites abusaient des mots : *accepta effigie servi, in similitudine hominis, figura inventus homo* (2, 7), pour soutenir leur docétisme. Mais ces mots n'excluent nullement la réalité de la nature humaine, pas plus qu'au verset précédent (2, 6) les mots *in effigie Dei constitutus* n'excluent la réalité de la nature divine. — Dans : *habens justitiam non... jam quae ex lege, sed quae per ipsum, sc. Christum, ex Deo* (3, 9), les marcionites cherchaient subtilement une antithèse entre le Dieu de la Loi et celui du Christ. Non moins subtilement, Tertullien leur montre où chercher la vraie antithèse : elle est entre la Loi et le Législateur, abrogateur de sa propre loi.

II. L'HUMANITÉ DU CHRIST. — MARIE

Dans le *De carne Christi*[1], Tertullien fait encore face aux mêmes adversaires, mais ils ne sont plus seuls.

Le fait de l'Incarnation[2] avait été diversement travesti par les hérétiques. Marcion déniait au corps du Christ toute réalité; logique dans ses négations, il rejetait du même coup sa nativité. Ce docétisme parut excessif à quelques-uns de ses disciples : Apelle se contenta de nier la nativité du Christ; Valentin, autre déserteur de l'école marcionite, admit et le corps du Christ et sa nativité; seulement il prit tout au sens spirituel. Ces doctrines vont directement contre le récit de saint Luc[3]; mais on sait que Marcion en avait déchiré les premières pages. Tertullien commence par lui demander raison de cette mutilation ; puis il aborde l'examen des objections que l'hérésie peut élever contre la nativité du Christ.

---

1. Voir Freppel, t. 2, leçon 35.
2. *c. C.* 1.
3. *Ib.* 2.

Ces objections[1] ne sauraient porter que sur deux points : question de possibilité, question de convenance. Rien n'est impossible à Dieu, sauf ce qu'il ne veut pas. Si donc il a voulu naître, il est né. Or voici qui tranche les doutes : le Christ a paru sous les traits d'un homme, et donc donné lieu de croire à sa nativité. Cette considération suffit à tout; car s'il ne plaisait pas à Dieu de naître, il ne devait pas lui plaire davantage de laisser croire à sa nativité. Mais on prétend qu'une raison décisive s'oppose à l'Incarnation : c'est l'immutabilité divine. Le Christ n'a pu se faire homme qu'en se changeant lui-même; et tout changement (*conversio*) implique cessation d'un premier état. Or Dieu est éternel, donc immuable. Tertullien répond en élargissant cette notion de changement (*conversio*). Dans les changements ordinaires, un premier être cesse et un autre lui succède. Mais cette loi ne s'applique pas à Dieu. Même hors de Dieu, elle n'atteint pas certains changements merveilleux, où un nouvel être apparaît sans élimination du premier[2]. Ainsi voit-on dans l'A. T. des anges revêtir un vrai corps humain : tels ceux dont Abraham lava les pieds, tels ceux qui délivraient Loth des mains des Sodomites, tel celui qui luttait corps à corps avec Jacob. Avaient-ils cessé, d'être des anges? Nullement. Si Marcion n'avait pas rejeté l'évangile de saint Jean, il aurait pu y apprendre que le Saint-Esprit descendit sur le Seigneur, sous la forme d'une colombe. Il avait pris cette forme, sans pour cela cesser d'être l'Esprit de Dieu. Et ces corps disparaissent, comme ils ont apparu, invisiblement. Qu'on ne parle donc plus d'une prétendue impossibilité s'opposant à ce que Dieu prenne un corps humain.

Mais peut-être on se rejettera sur la question de convenance[3]. On insistera sur les bassesses de la chair, on détaillera

1. *c. C.* 3; cf. 3 *M.* 10.
2. Sur l'analyse de cette opération, voir ch. III, § 1, p. 110. — Le mot de *conversio* surprend; mais, dans la pensée de Tertullien, il désigne une simple *assumptio*. Voici comme il parle (*c. C.* 3) de l'apparition du Saint-Esprit : Spiritus, cum hoc esset, tam vere erat et columba quam Spiritus, nec interfecerat substantiam propriam, assumpta substantia extranea.
3. *c. C.* 4; cf. 3 *M.* 11.

toutes les hontes de la génération et de la nativité. Tout cela n'a pas empêché le Christ d'aimer l'homme tel qu'il est, avec toutes les misères inhérentes à sa nature, et de s'abaisser pour lui jusqu'à la mort et à la mort de la croix (Phil. 2, 8). Vous qui croyez à la rédemption, n'avez pas le droit de mépriser l'homme. Ou bien essayez de nous montrer sans la nativité, sans la chair, cet homme racheté de Dieu[1]. Vous ne le sauriez faire; et vous voyez que cette même chair si abjecte, Dieu la relève de la mort, Dieu la guérit et la régénère, pour lui faire part de sa gloire. S'il avait plu à Dieu de passer par le ventre d'une louve ou de quelque autre animal, on vous verrait sans doute lui faire la leçon et lui dire que cela ne convient pas! Cessez enfin, Marcion, de juger Dieu selon votre propre sens; mais plutôt apprenez de l'Écriture (1 Cor. 1, 27) qu'il a choisi la folie du monde pour confondre la sagesse, et ne vous scandalisez plus de voir un Dieu qui naît, et qui naît d'une vierge, un Dieu de chair[2]. La sagesse du siècle se montre moins délicate, elle qui attribue à ses dieux tant d'impures métamorphoses. La passion du Christ a aussi ses folies[3], qui ne le cèdent point à celles de la nativité. Marcion croit-il au crucifiement du Christ? à sa mort? à sa résurrection? ou ne voit-il dans tout cela qu'une fantasmagorie, et dans la foi chrétienne qu'un leurre? Réponds-moi, bourreau de la vérité! Je t'adjure de ne pas ravir à l'humanité son unique espérance, en ravissant à la foi ses hontes nécessaires. Ce qui révolte la raison est précisément le salut du croyant; ne pas rougir de son Dieu, c'est le triomphe de sa générosité. Or cet acte de foi, d'autant plus méritoire qu'il courbe l'esprit sous un joug plus dur, n'a plus où se prendre, si crucifiement, mort, sépulture, résurrection du Christ, tout cela n'est que

---

1. Aut aufer nativitatem et exhibe hominem, aut adime carnem et praesta quem Deus redemit, si haec sunt homo quem Deus redemit. — Tertullien disait, 3 *M.* 11 : Si veritas fuit, caro fuit: si caro fuit, natus est.

2. C'est ici le lieu de rappeler l'admirable développement du traité de la Résurrection, sur le dessein de Dieu dans la création du premier homme. *R.* 6 : Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.

3. *c. C.* 5; cf 3 *M.* 8; 4 *M.* 42. 43; 5 *M.* 4. 7. 10. 14. 17. 20.

mirage. Il faut tenir ferme à ces vérités : le Christ est homme et fils de l'homme ; homme par sa chair, comme il est Dieu par l'esprit ; fils de la Vierge Marie par sa chair, comme il est, par l'esprit, fils de Dieu[1]. Les deux substances unies en sa personne, l'homme et le Dieu, diffèrent par leur origine et leurs caractères. Aux miracles on reconnaît le Dieu ; aux souffrances, l'homme. La doctrine de Marcion est un mensonge, qui supprime une moitié du Christ. Et que fait-elle du Christ ressuscité, présentant aux disciples ses mains et ses pieds percés, en leur disant : Voyez si je ne suis qu'un esprit ! (Luc. 24, 39).

Vaincu par l'évidence, Apelle[2] renonce au docétisme de son maître, mais persiste à nier la nativité. A l'entendre, le Christ aurait apparu, comme, dans l'A. T., les anges et le Verbe lui-même, non avec un corps de même nature que les nôtres, mais avec un corps de matière sidérale. Supposition bizarre et gratuite, qui en tous cas ne trouve aucun appui dans l'histoire des théophanies bibliques, car ni les anges ni le Verbe ne venaient pour être crucifiés et mourir. La vie et la mort sont choses corrélatives ; le Christ, destiné à la mort, devait commencer par naître. Après avoir réfuté[3] le grand argument marcionite, fondé sur ces paroles du Christ : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? » (Mat. 12, 48 ; Luc. 8, 21), Tertullien revient[4] à ce corps sidéral, imaginé par Apelle. D'après cet hérétique, le monde matériel serait l'œuvre d'un certain ange, qui d'ailleurs aurait ensuite fait pénitence. Or pénitence suppose un péché. Ainsi le monde est péché, le ciel est péché, les astres sont péché, le corps sidéral attribué au Christ est péché. Dès lors, à

1. Aliter non diceretur homo Christus sine carne, nec hominis filius sine aliquo parente homine, sicut nec Deus sine spiritu Dei, nec Dei filius sine Deo patre. Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde viventem. Quae proprietas condicionum, divinae et humanae, aequa utique naturae cujusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis... Quid dimidias mendacio Christum ? Totus veritas fuit. — Sur l'union des deux natures en Jésus-Christ, comparer saint Irénée, *Haer.* 3, 18, 7.

2. *c. C.* 6 ; Cf. 3 *M.* 9.

3. *c. C.* 7. Voir 4 *M.* 19, *supra*, p. 170.

4. *c. C.* 8.

quoi bon inventer ce corps spécial, qui a tous les inconvénients des nôtres? Quand saint Paul distingue (1 Cor. 15, 47) l'homme ancien et terrestre de l'homme nouveau et céleste, il ne parle point de corps sidéral, mais il oppose à la chair l'esprit, aux instincts terrestres d'Adam la vertu céleste du Christ. D'ailleurs tout corps porte en lui la marque de son origine. Or on retrouve en Jésus [1] tout ce qui, dans le corps humain, trahit une origine terrestre : la chair, le sang, les muscles, les os; seuls, ses paroles et ses actes, sa doctrine et sa puissance, excitaient l'admiration des hommes. Son extérieur fut commun : de là vint précisément l'étonnement de la foule, en présence de ses miracles. A défaut des prophéties, qui parlent de son aspect méprisable (Is. 53 etc.), sa passion et les opprobres dont il fut couvert, nous diraient qu'il fut un homme, et non des plus beaux [2]. Il a connu la faim devant le démon, la soif devant la Samaritaine, les larmes au tombeau de Lazare, le frisson en face de la mort — car, dit-il, la chair est faible —, enfin l'effusion du sang : tant il est vrai que sur son front ne rayonnait pas l'origine céleste imaginée par Apelle.

Selon les valentiniens [3], le Christ a pris une *caro animalis* (σῶμα ψυχικόν), chair psychique, c'est-à-dire qu'en lui l'âme est devenue chair. Et pourquoi ce changement? On ne le voit pas bien, d'autant que, selon les mêmes hérétiques, le Christ venait sauver les âmes des hommes, non leurs corps; or ces âmes ne sont point *caro animalis*. Le Christ voulait [4], disent

---

1. *c. C.* 9.

2. Adeo nec humanae honestatis corpus fuit. — Cette opinion désavantageuse touchant l'extérieur du Christ n'est pas tout à fait particulière à Tertullien. D'autres Pères ont émis des idées semblables, surtout en commentant Is. 53, 3. — Voir saint Justin, *Dial.* 85.88.100.121; Clément d'Alexandrie, *Paedag.* 3, 1; *Stromat.* 2, 5; 3, 17; 6, 17; Origène *c. Cels.* 2, 38; 6, 77. Mais dans la patrologie postérieure, l'opinion contraire est beaucoup plus commune. Voir Petau, *de Incarnatione,* 10, 5, 11 et 12; Vavasseur, *de forma Christi liber* (Paris 1649); Fabricius, *Codex apocryphus N. T.* (Hambourg 1719), t. 1, 301-302; 3, p. 486; Calmet, *Dissert. de forma Jesu Christi;* Kraus, *Geschichte der christlich. Kunst,* t. 1, 177; Ernst von Dobschütz : *Christusbilder* (t. 18 des *T. U.* Leipzig 1899), *Beilage* 8 : *Zur Prosopographie Christi.* On trouvera une bibliographie abondante dans dernier ouvrage, p. 293**.

3. *c. C.* 10; cf. *Val.* 27.

4. *c. C.* 11.

les valentiniens, manifester son âme invisible; il voulait la montrer naissant, mourant, enfin ressuscitant; pour cela, il devait en faire un corps. C'est à peu près comme si, pour briller, l'on s'entourait de ténèbres. Tertullien goûte d'autant moins ce changement de l'âme en corps que, d'après sa philosophie, tout ce qui existe est corps [1]; l'âme du Christ est elle-même un corps, de nature spéciale. Pour invisible qu'on le suppose, fallait-il, afin de le rendre visible, le dénaturer ou le travestir? Nul, voulant montrer un corps, ne s'avisera de le masquer. Or le Christ n'eût pas fait autre chose en donnant à son âme les apparences de la chair. Quand même cette âme serait incorporelle, fallait-il, pour la manifester, la voiler sous des dehors menteurs, produisant invinciblement l'illusion de l'humanité? Non, ce n'est pas ainsi qu'on doit concevoir le Christ : homme, il portait en lui une âme comme les nôtres, non point transformée en chair, mais bien revêtue de chair.

Les valentiniens reviennent à la charge [2] : le Christ, disent-ils, a voulu révéler l'âme humaine à elle-même, par le moyen de la chair. Vous oubliez, répond Tertullien que tout l'homme est âme. Sans âme, nous sommes moins qu'un homme, un cadavre. Or tout l'être de l'âme, c'est de sentir (ou de connaître). Comment donc l'âme pourrait-elle s'ignorer elle-même, l'âme humaine surtout, seule raisonnable par nature? elle qui connaît naturellement son Auteur, qui connaît sa destinée immortelle? Ces connaissances innées de l'âme humaine sont le sujet du livre *De testimonio animae* : Tertullien y renvoie son lecteur. Il conclut : ce que le Christ est venu révéler à l'âme, ce n'est point l'âme elle-même, c'est le salut. Donc ne parlons plus de *caro animalis*. Après avoir changé l'âme en corps, les valentiniens n'ont plus qu'à changer le corps en âme [3], et la confusion sera complète. Si l'on ne peut plus se fier aux mots, si l'âme est corps et si le corps est âme, il faut désespérer des idées. En réalité, il n'est pas plus question d'âme-chair que de chair-âme. Dans le Christ, comme en nous, l'âme était âme et

---

1. Voir ch. II, § 3, p. 62 sq; ch. III, § 2, p. 114 sq.
2. *c. C.* 12.
3 *c. C.* 13.

la chair était chair; l'une et l'autre apparaît dans l'Evangile avec ses fonctions propres : l'âme triste jusqu'à la mort dans la passion (Mat. 26, 38), la chair livrée pour le salut du monde (Joan. 6, 52). Toutes deux ont concouru, selon leur nature, à l'œuvre de la Rédemption.

Voici encore une autre invention des valentiniens [1] : le Christ portait en lui un ange. A quoi bon? Il n'avait pas mission de son Père pour sauver les anges; quant à sauver les hommes, il y suffisait, et n'avait que faire du concours d'un ange. Que si, dans l'Écriture, il est appelé Ange du grand conseil [2], c'est là un nom de fonction, ce n'est pas un nom de nature, comme lorsqu'il s'agit de tel ange, appelé Gabriel ou Michel. De même qu'il envoie des serviteurs, le Père a pu envoyer son Fils; à ce titre, le Fils est ange ou messager du Père; mais l'Écriture exclut l'idée d'un ange présent en lui (Ps. 8, 6). Peut-être quelqu'un s'avisera-t-il, avec Ébion, de voir dans le Christ un pur homme issu de David, et nullement le Fils de Dieu : alors il pourra concevoir un ange parlant en lui, comme l'ange qui parlait intérieurement au prophète Zacharie (Zach. 1, 9. 14). Mais l'Écriture met d'ailleurs assez de distance entre le Christ et les anges ou autres envoyés de Dieu (Is. 63, 9).

Valentin pouvait [3] attribuer au Christ une chair spirituelle (*caro spiritalis*), il pouvait lui attribuer n'importe quoi, dès lors qu'il avait résolu de fermer l'oreille à la voix du Christ lui-même, se déclarant homme et fils de l'homme (Joan. 8, 40; Mat. 12, 8), à la voix des prophètes (Is. 53, 3; Jer. 17, 9; Dan. 7, 13), à la voix des apôtres (1 Tim. 2, 5; Act. 2, 22). Ces témoignages auraient dû exclure le doute relativement au corps du Christ; corps humain et non spirituel, ni psychique, ni sidéral, ni imaginaire. Mais Alexandre le valentinien se scandalise à l'idée que le Christ se soit uni un corps d'origine terrestre, donc inférieur à la substance angélique. Il suppose que sa naissance ne pouvait échapper à la loi de la concupiscence, qui souille toute naissance humaine. Enfin il ne comprend pas que,

1. *Ib.* 14.
2. Is. 9. 6 (Septante). — Cf. R. P. Lagrange, *L'ange de Iahvé*, dans *R. B.*, t. 12 (1903), p. 212 sq. Voir infr. c. V, § 3, p. 237.
3. *c. C.* 15.

si l'humanité du Christ et la nôtre ont même origine, elles n'aient pas aussi même sort : il voudrait voir l'homme admis sans retard à la résurrection et au triomphe céleste. Cet hérétique parle en païen ; sa foi est aussi vide que l'infidélité païenne, et elle est plus coupable, car le païen rend un hommage involontaire à l'Écriture dont il vérifie les oracles, l'hérétique en méconnaît les textes les plus clairs[1] (Ps. 8, 6; 21 ; Is. 53). Il admet l'Homme-Dieu et il rejette l'homme. Il croit à sa mort, et rejette la corruption, comme si la mort était autre chose. Il ne souffre pas de retard à la résurrection. Prenez patience : le Christ attend, pour triompher avec ses amis, d'avoir accablé ses ennemis.

Le même Alexandre prête aux catholiques le raisonnement suivant[2] : Le Christ devait justifier en lui-même la chair de péché; voilà pourquoi il a pris une chair d'origine terrestre. Les catholiques se gardent bien de telles absurdités. D'abord ils ne disent pas que la propre chair du Christ fut une chair de péché, cette chair que la foi leur montre assise dans le ciel à la droite du Père et revenant glorieuse au dernier jour. Puis, comme ils la savent exempte de péché, ils ne parlent pas de sa justification; ils distinguent soigneusement la chair et le péché, la substance et la coulpe[3]. En réalité, selon saint Paul (Rom. 8, 3), le Christ a pris une chair semblable à celle qui est en nous chair de péché [4]; et par là il a pu délivrer la nôtre du péché. Quant à ceux qui répugnent à croire que Jésus n'eût pas de père, il suffit de leur rappeler l'exemple d'Adam, fait homme par un mot de Dieu.

La réalité de l'Incarnation [5] ressort suffisamment de la vie

---

1. Numquid enim inter illos distat, nisi quod ethnici non credendo credunt, at haeretici credendo non credunt? — On peut hésiter sur le sens de cette antithèse. Nous avons suivi Neander[2], p. 380.

2. *c. C.* 16.

3. Defendimus autem non carnem peccati evacuatam esse in Christo, sed peccatum carnis; non materiam, sed naturam ; nec substantiam, sed culpam... eam fuisse carnem in Christo cujus natura est in homine peccatrix; et sic in illa peccatum evacuatum, quod in Christo sine peccato habeatur quae in homine sine peccato non habebatur.

4. Ib. Nostram enim induens, suam fecit; suam faciens, non peccatricem eam fecit. — Cf. 5 *M.* 14, ci-dessus, p. 182.

5. *c. C.* 17.

et de la passion du Christ. Pour achever la démonstration, Tertullien s'attache, dans les dernières pages du *De carne Christi,* à prouver que le Christ naquit d'une vierge.

Cette nativité, contraire au cours ordinaire de la nature, était un signe promis par Dieu (Is. 7, 14) : signe de la régénération spirituelle apportée par le Dieu incarné à l'humanité, signe préparé de longue main par les figures de l'A. T. De même que le corps d'Adam fut formé d'une terre vierge, ainsi le Christ, nouvel Adam, devait naître d'une mère vierge. Ève était vierge encore quand pénétra dans son sein la parole de mort : Marie devait être vierge pour accueillir le Verbe de vie [1]. Ève avait cru au serpent : Marie devait croire à Gabriel. Ève, condamnée aux enfantements douloureux, donna le jour à Caïn, démon fratricide : Marie devait mettre au monde Jésus, frère, victime et sauveur d'Israël. Mais la grande raison [2] pour laquelle le Fils de Dieu ne pouvait avoir ici-bas de père, c'est qu'autrement il ne se distinguerait pas de l'humanité ; il ne serait rien de plus que Salomon ou que Jonas (contrairement à Mat. 12, 41. 42), et rien n'empêcherait d'admettre l'ébionisme. Homme-Dieu, il ne procède que de Marie selon la chair, que de Dieu selon l'esprit [3].

Les valentiniens respectent la virginité de Marie ; mais ils suppriment sa maternité. Jouant sur les mots, ils consentent que le Christ ait passé par le sein de la Vierge, pourvu qu'il ne doive rien à la substance de la Vierge (*de Virgine,* non *ex Virgine*). Or selon saint Jean (Joan. 1, 14), le Verbe s'est fait chair ; il a dû pour cela emprunter une chair étrangère ; et on lit dans le même évangile (3, 6) : ce qui naît de la chair est chair, ce qui naît de l'esprit est esprit. Cette double sentence convient éminemment à la double génération du Christ, selon l'esprit et selon la chair. On doit donc croire que, comme selon

1. Tertullien suit ici la trace de saint Justin, *Dial.* 100.
2. *c. C.* 18.
3. Vacabat enim semen viri apud habentem Dei semen. Itaque sicut nondum natus ex virgine patrem Deum habere potuit sine homine matre, aeque cum de virgine nasceretur potuit matrem habere hominem sine homine patre. Sic denique homo cum Deo, dum caro hominis cum Spiritu Dei ; caro sine semine ex homine, Spiritus cum semine ex Deo.

l'esprit il doit sa substance à Dieu, selon la chair il la doit à l'homme. En vain [1] les hérétiques falsifient le texte de saint Jean (Joan. 1, 13) *pour y trouver leur race mystérieuse* d'hommes spirituels, qui échappent aux lois connues de la nature. Malheureusement pour eux, tous les hommes, y compris Valentin, sont nés conformément à ces lois. Le Seigneur fait exception en tant que Verbe, Esprit, Vertu de Dieu. En tant qu'homme, il fait encore exception par le mode de sa naissance, mais non par la matière d'où son corps a été tiré. Il n'est point né du sang, ni du désir de la chair et de l'homme, mais il est né de la substance de la chair. En somme, l'Évangile nie une seule chose : sa naissance *ex concubitu :* sans cette négation, tout le monde aurait cru qu'il était né à la façon des autres hommes. Mais en vérité, qu'allait faire la divinité [2] dans le sein de la Vierge, sinon y prendre une chair, et une chair comme la nôtre? Par une exégèse tortueuse [3], les valentiniens s'évertuent à faire dire aux textes que le Christ est né *per Virginem,* non *ex Virgine; in vulva,* non *ex vulva* [4]. Parce qu'ils lisent (Mat. 1, 20) : *quod in ea natum est,* ils triomphent, oubliant qu'on trouve, quelques versets plus haut : *ex qua nascitur Christus* [5]. Saint Paul impose silence à ces grammairiens, en disant expressément (Gal. 4, 4) : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere;* il faut remarquer le mot *factum,* bien plus fort que *natum.* On ne saurait être plus précis, ni mieux s'accorder avec saint Jean (Joan. 1, 14). Déjà dans un psaume (Ps. 21, 10. 11), David faisait parler ainsi le Christ à son Père : *Quia tu es qui avulsisti me ex utero matris meae, et spes mea ab uberibus matris meae, super te sum projectus ex vulva. Et ab utero matris meae Deus meus es tu.* Ter-

---

1. *c. C.* 19.

2. Oro vos, si Dei Spiritus non de vulva carnem participaturus descendit in vulvam, cur descendit in vulvam? Dans ce texte, *Dei Spiritus* désigne la divinité, par une confusion de mots, ou d'idées, familière à Tertullien. Voir son exégèse de Luc. 1, 35, *Prax.* 26. 27. (ch. II, § 4, p. 78.)

3. *c. C.* 20.

4. *Val.* 27 : Per virginem, non ex virgine editum, quia delatus in virginem transmeatorio potius quam generatorio more processerit; per ipsam, non ex ipsa, non matrem eam, sed viam passus.

5. *Vulgate :* de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.

tullien commente la prophétie, avec une profusion de détails obstétricaux faite pour choquer la délicatesse chrétienne.

Si les hérétiques [1] trouvent dans cette maternité virginale trop peu de nouveauté pour la naissance du Christ, et exigent que le Fils de Dieu ne doive rien même à une vierge, ils vont contre Isaïe, affirmant (Is. 7, 14) qu'une vierge concevra et enfantera, ils vont contre l'Ange, annonçant à Marie qu'elle concevra par l'opération divine, ils vont contre toutes les Écritures qui attestent cette maternité, ils vont contre Jean-Baptiste et la mère de Jean-Baptiste, saluant dans Marie la véritable mère du Messie; et pour eux, le langage prophétique n'a plus de sens. Si Jésus n'est plus le fils de Marie, s'il ne plonge pas sa racine dans ses entrailles virginales. on ne peut plus dire avec Isaïe (11, 1) que la tige de Jessé a fleuri, car en vain Marie sera le rameau sorti de cette tige, Jésus n'en est plus la fleur ni le fruit. On ne peut plus dire avec David (Ps. 131, 11) que, selon la promesse divine, un roi de sa race s'est assis sur son trône, car dès lors qu'il n'est plus fils de Marie, Jésus n'est plus fils de David [2]. L'hérésie pourra effacer le témoignage des démons [3], qui proclament Jésus fils de David; mais que fera-t-elle de celui des Apôtres? Mathieu, évangéliste si fidèle, naguère familier du Seigneur, a retracé au début de son livre la généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham. Il conduit cette généalogie, de génération en génération, jusqu'à la Vierge et jusqu'au Christ, qu'il fait naître de la Vierge. Paul, disciple, maître et témoin du même Évangile, en sa qualité d'apôtre du Christ, affirme également que le Christ est fils de David selon la chair (Rom. 1, 3; 2 Tim. 2, 8) : fils de David et fils de Marie; pour le Christ, l'un ne

---

1. *c. C.* 21.
2. *Ib.* 22.
3. On ne trouve pas dans l'Évangile ce témoignage des démons. Jésus fut salué fils de David par la Chananéenne (Mat. 15, 22), par les aveugles de Jéricho (Mat. 20, 30), et par d'autres. Mais les démons l'appelaient Fils de Dieu; ainsi Mat. 8, 29. Faut-il croire, avec Pamel, à une inadvertance de Tertullien? La Cerda préfère admettre une allusion à d'autres témoignages que ceux consignés dans l'Évangile, et renvoie à Plutarque : *Sur le silence des oracles.*

va pas sans l'autre [1]. Ailleurs (Gal. 3, 8. 16), Paul dit : fils d'Abraham. Toutes ces affirmations se tiennent : par Marie, par David, par Abraham, la tige de Jessé rejoint Adam; et voilà comment le Christ peut être appelé nouvel Adam.

L'oracle de Siméon devait s'accomplir [2] : Jésus fut un signe de contradiction dans sa naissance même. Dieu l'a donné au genre humain comme un signe (Is. 7, 14), et ce signe fut méconnu.

Vierge dans la conception de son Fils, Marie ne l'est plus dans son enfantement; sa virginité, quoi qu'on puisse dire à l'encontre, cesse à l'instant où elle met au jour un fils [3]. C'est pour elle qu'était écrite la parole concernant tous les premiers-nés d'Israël : *Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino* (Ex. 13, 2). Pour les autres mères, cette parole était une loi; pour elle, c'était une prophétie, car il appartenait au Fils de Dieu de rompre, par sa naissance, le sceau de sa virginité. Que la naissance de Jésus ait porté atteinte à l'intégrité de sa mère, Tertullien n'en s'aurait douter [4], car saint Paul l'affirme : *factum ex muliere* (Gal. 4, 4), non *ex virgine* [5].

---

1. Des explications aussi nettes dissipent les doutes que pourraient inspirer, sur la pensée de Tertullien, certaines assertions plus ou moins équivoques. *Ap.* 21 : Dei Filius nullam de impudicitia habet matrem : etiam quam *videtur* habere, non nupserat. — Le mot *videtur* ne nie pas la maternité de Marie, mais il insinue assez obscurément le mode miraculeux de cette maternité.

2. *c. C.* 23.

3. Peperit quae peperit; et si virgo concepit, *in partu suo nupsit*. Nam nupsit ipsa patefacti corporis lege... — La préposition *in*, suivie de l'ablatif, a ici, comme souvent chez Tertullien, une valeur instrumentale. Cf. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian*, p. 32. 33. — Tertullien avait dit plus haut : virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu. Une assertion plus contraire à l'honneur de Marie se lit *V. v.* 6 : *Posteriorem mulierem... i. e. virum passam;* plus clairement, *Monog.* 8 : Christum quidem virgo enixa est, *semel nuptura post partum,* ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram. Helvidius avait invoqué ce témoignage de Tertullien; saint Jérôme lui répondit : Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiae hominem non fuisse. — Rappelons les documents ecclésiastiques sur la virginité de Marie *in partu et post partum*, ap. Denzinger, *Enchiridion,* 204. 880.

4. Malgré un texte attribué à Ézéchiel, sur lequel Cf. ch. V, § 3, p. 226.

5. Comment Tertullien n'aperçoit-il pas le démenti que lui donne Isaïe,

Le *De carne Christi* s'achève[1] par une revue des hérésies christologiques : toutes sont réfutées d'avance par l'Écriture. Marcion distingue deux dieux : Isaïe lui a répondu d'avance (Is. 45, 5). Les Éons de Valentin tombent sous une autre sentence du même prophète (Is. 46, 9). Ébion, qui méconnaît la divinité du Christ, va contre la parole de saint Jean (Joan. 1, 13). Apelle, ange de la vierge Philomène, est réprouvé par saint Paul (Gal. 1, 8). Tous ceux qui nient l'Incarnation sont des Antéchrists (1 Joan. 4, 3). Ceux qui dénaturent la chair du Christ, comme ceux qui dédoublent sa personnalité, sont réfutés par ses affirmations catégoriques, en attendant qu'ils

---

dans un texte qu'il a cité plus d'une fois, et qu'il citera encore quelques lignes plus bas : Ecce *Virgo concipiet et pariet* (Is. 7, 14)? et le démenti, plus éclatant encore, que lui-même s'est donné en distinguant une double acception du mot *mulier,* l'une opposée à *virgo,* l'autre étendue à tout le sexe féminin? Voir *Or.* 22; *V. v.* 4. 5. 6. Dans ce dernier passage, Tertullien commente le même texte de saint Paul (Gal. 4, 4), et dit précisément le contraire de ce qu'on lit *c. C.* 23. Il s'exprime ainsi, *V. v.* 6 : Ex muliere, quam utique virginem constat fuisse, licet Hebion resistat... Quod si ex virgine natus est, licet ex desponsata, tamen integra, agnosce mulierem etiam virginem, etiam integram dici.

Du reste la théologie mariale est particulièrement faible chez Tertullien. Il y porte ordinairement peu de délicatesse (*c. C.* 20). Le seul point qu'il met hors de doute est la maternité divine. Il la décrit plusieurs fois en termes excellents, et fait ressortir le rôle providentiel de la nouvelle Ève. (Ainsi *Ap.* 21 : Dei radius... delapsus in virginem quandam et in utero ejus caro figuratus, nascitur homo Deo mistus; *c. C.* 17); il prouve cette maternité de la Vierge par la prophétie (Is. 7, 14; 11, 1; Voir 3 *M.* 12. 13. 17; sup. ch. I, § 2, p. 14); il la venge contre les subtilités des valentiniens (*c. C.* 20); il présente la virginité *ante partum* comme un point de foi, commun aux Églises de Rome et d'Afrique (*Pr.* 13 : Verbum... delatum ex Spiritu Patris Dei et Virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum exisse Jesum Christum; *ib.* 36). Mais la virginité *in partu,* affirmée *V. v.* 6, est niée *c. C.* 23; et on lit *Monog.* 8, que, *post partum,* Marie connut un époux. Tertullien a parlé en bons termes du legs que Jésus fit de saint Jean à sa mère (*Praescr.* 22). La scène évangélique où Jésus est réclamé par sa mère et ses frères revient deux fois (4 *M.* 19; *c. C.* 7). Il semble bien que, dans la pensée de Tertullien, les frères de Jésus soient des fils de Marie. D'après *c. C.* 7, les frères et la mère se seraient montrés, dans cette circonstance, incrédules et importuns, et Jésus l'aurait fait sentir par sa réponse : Usus est hoc dicto ad percutiendam incredulitatem foris stantium vel ad excutiendam importunitatem ab opere revocantium.

Sur les lacunes de cette théologie mariale, voir encore Pamel, *Paradoxes* 22 et 23.

1. *c. C.* 24.

le soient par le Christ en personne, venant confondre ses ennemis et leur montrer dans la gloire cette même chair qu'ils ont crucifiée (Act. 1, 11; Joan. 19, 37).

III. LE CHRIST D'APRÈS TERTULLIEN.

De ces longues analyses, complétées par les autres écrits de Tertullien, se dégage une physionomie du Christ. Il est temps d'en fixer les principaux traits.

Écartant le Christ de Marcion, qui est un fantôme d'homme, le Christ d'Apelle et celui de Valentin, qui ne sont pas non plus des hommes, l'un avec son corps sidéral, l'autre avec son corps psychique, Tertullien rétablit le Christ des Écritures, vrai Fils de Dieu et vrai Fils de l'homme, composé théandrique, procédant de Dieu selon l'esprit, et, selon la chair, d'une mère vierge. En se revêtant de chair, le Verbe n'a rien perdu de sa divinité, mais il s'est manifesté dans la chair. La divinité, par sa nature, échappe à tout changement : il n'y a donc pas eu confusion de deux substances en un tiers produit qui ne serait ni Dieu ni homme, mais bien conjonction en une personne de deux substances, dont chacune accomplit distinctement les actes qui lui sont propres [1]. Le Christ est le consommateur

1. *Prax.* 27 : Igitur Sermo in carne, dum et de hoc quaerendum quomodo Sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem. Immo indutus. Ceterum Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcumque transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse neque aliud potest esse. Sermo autem Deus... Si... Sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et Spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, i. e. spiritus, neque argentum, i. e. caro, dum alterum altero mutatur et tertium quid efficitur. Neque ergo Deus erit Jesus... neque caro homo... Sed enim invenimus illum directo et Deum et hominem expositum... videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. ...Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, i. e. virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flens Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua est. Quodsi tertium quid esset ex utroque confusum, ut electrum, non tam distincta documenta parerent utriusque substantiae.

de l'A. T., et l'initiateur du N. T. Loin de venir en ce monde *comme un étranger, il y vient comme dans son domaine*, pour recueillir l'héritage que son Père lui destine, pour révéler le mystère du plan divin, pour émanciper le genre humain, esclave du péché, pour ouvrir le trésor des dons de l'Esprit, pour nous initier à une grande espérance, par sa résurrection, type et gage de la nôtre. Il a reçu, dès l'origine du monde, ce plein pouvoir qu'il vient revendiquer en son temps; il a préludé, par les théophanies de l'A. T., à l'Incarnation, point de départ de l'ère nouvelle. Loin d'avoir le caractère d'une révolution violente, sa mission est le but vers lequel le Dieu créateur acheminait le monde; elle met le sceau à ce grand dessein qui se déroulait à travers les siècles. Elle marque la transition d'une loi provisoire et imparfaite à une loi meilleure, d'observances mortes à un culte vivifié par l'Esprit. On reconnaît, dans la prédication du Christ, l'accent des prophètes. *O Christum et in novis veterem !* [1] s'écrie Tertullien, en le voyant rééditer les miracles de l'A. T. A part le privilège de la conception virginale, il ne s'élève pas, selon la nature, au-dessus de l'humanité : il est homme dans toute la force du terme, et homme d'un extérieur commun. Selon la grâce, non seulement il échappe, en tant que Dieu, à toute comparaison, mais il se distingue, en tant qu'homme, de tous les fils d'Adam par l'immunité de la déchéance commune. Cette chair qui, dans tous les hommes, est chair de péché, en la prenant, il l'a rendue exempte de péché [2]; et par elle, il a délivré tous ceux que le péché infectait dès l'origine. Le Christ est l'Emmanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre catholique [3], le pontife authentique de Dieu le Père [4], le médiateur entre l'humanité et Dieu [5], le nouvel Adam, le Principe en qui Dieu récapitule toutes choses, l'Époux de l'Église. Il triomphe du monde par le scandale de sa croix. Parmi les traits de sa physionomie morale, tranche

1. 4 *M.* 21.
2. 5 *M.* 14; c. C. 16; *An.* 16.
3. 4 *M.* 9 : Christum Jesum, catholicum Patris sacerdotem.
4. 4 *M.* 35 : Authenticus pontifex Dei Patris.
5. *R.* 51 : Sequester Dei atque hominum. Texte cité, ch. III, p. 150.

surtout la patience : vertu divine incarnée en lui, manifestée par tant d'insignes exemples, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. La croix était toute sa raison d'être : avant de quitter ce monde, il a voulu savourer à longs traits la volupté de souffrir [1]. Les pharisiens auraient dû le reconnaître au moins à ce trait : une telle patience n'est pas de l'homme. Dans les allusions nombreuses que fait Tertullien aux souffrances du Christ, vibre une passion ardente. La seule couronne qu'il permet au front d'un chrétien, c'est la couronne d'épines, mise par les bourreaux au front du Christ [2].

---

1. *Pat.* 3 : Saginari voluptate patientiae discessurus volebat.
2. *Cor.* 9. 14.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE; L'ÉCRITURE; LA TRADITION

L'œuvre du Christ en terre se continue par l'Église. L'enchaînement des idées nous amène à parler de cet organisme surnaturel, destiné à la conservation et à la propagation de la vie chrétienne. Dans son œuvre d'évangélisation et dans la lutte contre l'hérésie, l'Église s'appuie sur l'Écriture et la tradition. Il existe à ce sujet un document capital : c'est le traité de la *Prescription des hérétiques*. Nous en donnerons d'abord une rapide analyse; puis nous dégagerons les doctrines de Tertullien sur l'Église, l'Écriture et la tradition chrétienne [1].

I. LE TRAITÉ *DE PRAESCRIPTIONE HAERETICORUM*.

Le mot *praescriptio*, emprunté à la langue du droit, signifie une déclaration préalable par laquelle on coupe court aux raisons de la partie adverse. C'est donc une forme particulière de l'*exceptio* juridique. *Praescribere, praescriptio* se rencontrent très souvent sous la plume de Tertullien [2]. Il s'agit d'une fin de non-recevoir opposée aux assauts de l'hérésie sur le terrain scripturaire.

Quelques-uns s'étonnent [3] et se scandalisent de voir l'hérésie déchaînée par le monde. Pourtant l'hérésie a sa raison d'être,

---

1. Voir Freppel, t. 2, leçons 27. 28. 29. — M. Winkler : *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian* (München, 1897).
2. Ainsi 1 *N*. 3. 20; 2. *N*. 1. 2; *Ap*. 7. 47; *H*. 1; *Val*. 9; *V. v*. 1; 1 *M*. 1. 9. 22; 4 *M*. 38; 5 *M*. 8. 19; *Prax*. 2; *Pud*. 19.
3. *Praescr*. 1.

comme les maladies, comme la fièvre[1]. On ne songe pas à s'étonner que la fièvre existe; seulement on s'en garde; et la fièvre a peu de prise sur les corps sains. De même l'hérésie est sans force contre les âmes fermes dans la foi. C'est un vent[2] qui emporte la paille, c'est-à-dire les esprits légers, livrés aux assauts de la tentation : le bon grain ne s'en trouve que plus pur pour entrer dans les greniers du Seigneur. Au reste, le Christ[3] a prédit ces épreuves (Mat. 7, 15), et l'Apôtre à son tour a prémuni les fidèles contre les scandales nécessaires (1 Cor. 11, 19; 1 Thess. 5, 21). Il fallait des hérésies[4] pour rendre possible le discernement des âmes. L'unité vraie est à ce prix. Dans presque toutes ses épîtres[5], saint Paul revient sur la nécessité de fuir ces doctrines frelatées qu'enfante l'indépendance de l'esprit et l'empressement de choisir soi-même l'objet de sa croyance (αἵρεσις, choix). Et les apôtres ne se permettaient pas de rien enseigner en leur propre nom : ils ne faisaient que transmettre fidèlement la doctrine reçue du Seigneur, disant d'avance anathème à tout autre évangile (Gal. 5, 20; Tit. 3, 10. 11; Gal. 1, 8).

Doctrines humaines, ou plutôt diaboliques[6], les hérésies plongent leurs racines dans cette sagesse du siècle que le Christ est venu confondre. Elles empruntent d'ailleurs des armes à la philosophie. Valentin, le théologien des Éons, avait été platonicien; Marcion, l'apôtre du dieu débonnaire, stoïcien. L'immortalité de l'âme est niée par les épicuriens; la résurrection corporelle par tous les philosophes, sans distinction d'écoles. La matière a été divinisée par Zénon; le feu, par Héraclite. Aristote a mis au service de ces faux docteurs la dialectique, ouvrière de construction et de destruction, caméléon de langage, forcée dans ses conjectures, dure dans ses raisonnements, féconde en disputes, fâcheuse à elle-même, se reprenant toujours sans arriver à se satisfaire. De là ces fa-

---

1. *Pr.* 2.
2. *Ib.* 3.
3. *Ib.* 4.
4. *Ib.* 5.
5. *Ib.* 6.
6. *Ib.* 7.

bles et généalogies interminables, de là ces questions vaines que l'Apôtre ordonne de fuir (1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9; 2 Tim. 2, 17. 23; Col. 2, 8). Il avait vu à l'œuvre dans Athènes cette sagesse humaine qui ne poursuit la vérité que pour la trahir, déchirée elle-même par ses hérésies en mille sectes contraires. Et qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem? entre l'Académie et l'Église? Notre école, c'est le Portique de Salomon; nous y apprenons à chercher Dieu avec simplicité de cœur (Sap. 1, 1). Nous n'avons que faire de stoïcisme ou de platonisme ou de dialectique, dans le christianisme. Plus de curiosité après Jésus-Christ; plus de recherches après l'Évangile. Nous croyons, et cela nous suffit : car notre foi nous enseigne tout d'abord à ne rien croire au delà d'elle.

Sans doute, on lit dans l'Évangile : « Cherchez et vous trouverez » (Mat. 7, 7)[1]. Mais le Christ parlait ainsi au début de sa prédication, alors que Pierre ne l'avait pas encore déclaré Fils de Dieu, que Jean (le précurseur) lui-même hésitait. Cette parole s'adressait aux Juifs, qui avaient à découvrir le Christ : il les renvoyait à Moïse et aux prophètes, en leur disant : Lisez l'Écriture : elle rend témoignage de moi (Luc. 16, 29; Joan. 5, 39). Elle n'était pas précisément faite pour les apôtres, destinés à être instruits par l'Esprit-Saint, ni pour nous-mêmes, qui croyons[2] et dès lors devons nous reposer dans notre croyance. Chercher[3] est le devoir de qui n'a pas trouvé; mais celui qui, ayant trouvé, cherche encore, est un renégat (*negator*) envers sa croyance[4]. S'il pouvait y avoir lieu[5] de chercher encore quelque part, du moins ce ne serait pas dans le camp des hérétiques, que nous devons fuir comme ennemis de la vérité; et ce ne serait que sur les points laissés libres par

---

1. *Pr.* 8. — Clément d'Alexandrie (*Strom.* 5, 3) commente le même texte dans un esprit tout opposé. Cette différence caractérise deux écoles de tendances très divergentes.

2. *Pr.* 9.

3. *Ib.* 10.

4. *Ib.* 11. — Saint Irénée, *Haer.* 5, 20, 2 : Tales sunt omnes haeretici,... semper quaerentes et nunquam verum invenientes. Fugere igitur oportet sententias ipsorum... confugere autem ad Ecclesiam et in ejus sinu educari et dominicis Scripturis enutriri.

5. *Pr.* 12.

la règle immuable de notre foi [1]. Toute question qui ébranle un point de cette règle est entachée d'hérésie [2]. D'ailleurs, pourvu qu'on garde cette règle immuable [3], la recherche demeure permise. S'il vous plaît de trancher un doute, d'élucider un point obscur, vous trouverez à qui parler : l'Église a ses docteurs. Mais, au fond, mieux vaut ignorer ce qu'on n'a pas besoin de connaître [4]. La curiosité doit passer après la foi; la gloriole de l'esprit après le salut de l'âme. Ne rien savoir contre la règle, c'est savoir tout. Quand même les hérétiques ne seraient pas les ennemis de la vérité, la seule contagion de leur doute serait pleine de danger, et il faudrait les fuir. Mais, en réalité, ils ne feignent le doute que pour insinuer leurs erreurs dans les âmes simples [5]. A peine l'entretien est-il engagé que, changeant d'attitude, ils se mettent à défendre leurs positions, et nous sommes obligés de les combattre, sous peine de paraître renier le Christ. Dans ces matières de foi, ils ne manquent pas d'alléguer les Écritures. Que faire alors? C'est le point délicat [6], que Tertullien a surtout en vue. Il pose un principe que fortifiera tout le reste de son traité : Jamais on ne doit admettre un hérétique à discuter sur l'Écriture. *Hunc igitur potissimum gradum obstruimus non admittendi eos ad ullam de Scripturis disputationem.*

Tactique déjà recommandée par l'Apôtre [7], qui veut qu'on tourne le dos au novateur après un premier avertissement — non après une discussion (1 Tim. 6, 4; Tit. 3, 10) —, et qu'on ne le traite pas en chrétien [8]. Tactique dont l'expérience même démontre l'opportunité, car ces discussions sur l'Écriture ne produisent rien de bon [9]. Tel hérétique [10] rejette certains livres

---

1. Sur cette règle de foi — le *Credo* de Tertullien, — voir *infra*, § 4, p. 256.
2. *Pr.* 13.
3. *Ib.* 14.
4. Saint Irénée, 2, 28, 4.
5. Comparer saint Irénée, 3, 15, 2.
6. *Pr.* 15.
7. *Ib.* 16.
8. Même langage dans saint Irénée, 2, 31, 1, fin.
9. Saint Irénée, 3, 2, 1.
10. *Pr.* 17.

de l'Écriture, tel autre les mutile ou les interpole ; tel, qui respecte le texte, prétend l'interpréter à sa guise. La vérité n'est pas moins compromise par une exégèse arbitraire que par des faux matériels. Le parti pris ne cède pas même à l'évidence; l'adversaire s'entête dans les mêmes équivoques, et tient en échec votre science de l'Écriture : l'on s'épuise et l'on s'irrite sans arriver à s'entendre. L'auditeur de bonne foi [1], en considération de qui vous aviez accepté le débat, en sort plus que jamais troublé, se demandant de quel côté est l'hérésie. Au lieu d'en appeler à l'Écriture [2], mieux valait poser tout d'abord la question sur son vrai terrain et faire appel au principe d'autorité. A qui appartient la foi? A qui l'Écriture? Qui est qualifié pour enseigner la doctrine chrétienne authentique?

Laissant provisoirement de côté [3] toutes les controverses sur la personne du Christ et sur son œuvre, on peut répondre : Jésus-Christ avait choisi douze apôtres, qu'il formait pour être les docteurs des nations. Après la défection de l'un d'entre eux, étant ressuscité, il confia aux onze autres la mission d'enseigner les nations et de les baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (Mat. 28, 19). Ces apôtres, après s'être adjoint Mathias, selon la prophétie de David (Ps. 40, 10 ; 108, 8), ayant reçu le don de l'Esprit-Saint, attestèrent d'abord à travers la Judée leur foi en Jésus-Christ; ensuite ils se dispersèrent pour prêcher aux nations la même foi; ils fondèrent des églises qui, devenues mères et maîtresses d'autres églises, leur ont transmis et transmettent encore tous les jours la semence de la foi [4]. Par là, ces nouvelles églises méritent elles-mêmes d'être appelées apostoliques, comme issues des églises apostoliques. On reconnaît un être à son origine. Toutes ces églises n'en font qu'une, car elles continuent l'Église primitive, fondée par les apôtres. L'échange de la paix, l'appellation de frères, les liens d'hospitalité sont maintenus entre elles par la tradition d'une doctrine commune. D'où ce principe, appli-

1. *Pr.* 18.
2. *Ib.* 19.
3. *Ib.* 20.
4. Comparer saint Irénée, 3, 3.

cable à toute controverse[1] : Jésus-Christ ayant confié aux apôtres le ministère de la prédication, il ne faut pas recevoir d'autres prédicateurs que ceux qui tiennent de lui leur mandat par l'entremise des apôtres. Pratiquement, pour avoir la doctrine apostolique, il faut la demander à ces mêmes églises que les apôtres ont fondées et gouvernées, soit de vive voix soit par leurs lettres. L'accord avec ces églises, mères et sources de la foi, est la marque de la vérité, car c'est la marque d'une tradition remontant aux apôtres, des apôtres au Christ, du Christ à Dieu. Le désaccord avec ces églises est le signe du mensonge, car c'est le désaccord avec les apôtres, avec le Christ, avec Dieu[2]. Il nous suffit donc de prouver que notre règle de foi représente la tradition des Apôtres. Or nous sommes en communion avec les églises apostoliques, leur doctrine est la nôtre. Il suffit, c'est la marque de la vérité.

Procédé commode[3], assurément. Mais, nous dira-t-on, les apôtres ont pu ne pas tout savoir, ou bien ne pas tout dire à tout le monde indistinctement. A qui fera-t-on croire que le Seigneur ait caché quelque chose à ces témoins intimes de sa vie, qu'il destinait à nous instruire, auxquels il expliquait les paraboles incomprises du vulgaire; à Pierre, à Jean, par exemple? S'il a prononcé cette parole : « J'aurais encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas encore le porter » (Joan. 16, 12), en ajoutant aussitôt après : « Mais quand l'Esprit de vérité viendra, il vous enseignera toute vérité », il s'engageait à parfaire l'instruction de ses apôtres. La descente du Saint-Esprit a réalisé cette promesse, comme en témoignent les Actes des apôtres. Ceux qui rejettent ce livre[4] n'appartiennent pas au Saint-Esprit; ils n'appartiennent pas non plus à l'Église, dont ils ne peuvent montrer l'origine. Mais ils aiment mieux sacrifier des preuves, dont ils ont besoin, que de garder un livre qui condamne leurs erreurs. Pour convaincre les

1. *Pr.* 21.
2. Saint Irénée, 3, 24, 1 : Ubi enim Ecclesia Dei, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas.
3. *Pr.* 22.
4. Ce trait vise les marcionites (Voir 5 *M.* 1.2), et d'autres hérétiques encore.

apôtres d'ignorance [1], ils parlent d'un désaccord doctrinal qui aurait surgi entre Pierre et Paul (Gal. 2). On pourrait leur répondre qu'ils se sont mis dans l'impossibilité d'établir les titres de l'apostolat de Paul, en rejetant le livre des Actes, qui contient ces titres. Quoi qu'il en soit, le litige portait non sur une question de doctrine, mais sur une mesure d'ordre pratique [2]. Paul lui-même a mis la doctrine hors de cause [3] en déclarant qu'il se faisait tout à tous, selon les circonstances, Juif avec les Juifs, Gentil avec les Gentils, afin de les gagner tous au Christ (1 Cor. 9, 20 sq.). Quant aux paroles mystérieuses que Paul entendit lorsqu'il fut élevé au troisième ciel, on n'a pas à en tenir compte, puisqu'elles étaient, de leur nature, incommunicables (2 Cor. 12, 2). D'autre part, prétendre [4] que les apôtres n'ont pas transmis à l'Église la doctrine intégrale, serait déraisonnable. Les textes où l'on a voulu trouver cela (1 Tim. 6, 20; 13 sq.; 2 Tim. 2, 2) ont seulement pour but de prémunir les fidèles contre les faux apôtres. Il va de soi que le Christ n'a pu confier l'administration de l'Évangile qu'à des hommes discrets [5]. Mais le même Seigneur qui a défendu de jeter des perles aux pourceaux et les choses saintes aux chiens (Mat. 7, 6), prêchait lui-même ouvertement l'Évangile (Mat. 10, 27); il recommandait de parler au grand jour et de crier sur les toits. Les apôtres n'ont pas failli à ce devoir [6]. Si parfois ils expliquaient dans l'assemblée des fidèles ce qu'ils taisaient aux Juifs et aux Gentils, ils ne laissaient pas de prêcher à tout le monde (*catholice*) la même foi; ils n'avaient pas un Dieu et un Christ pour l'Église, un autre pour les gens du dehors, eux qui recommandaient tant l'union des esprits et des cœurs (1 Cor. 1, 10) et qui devaient mettre à si haut prix la simplicité du langage (Mat. 5, 37).

Mais peut-être [7] les églises ont pris le change sur la prédi-

1. *Pr.* 23.
2. Conversationis fuit vitium, non praedicationis.
3. *Pr.* 24.
4. *Ib.* 25.
5. *Ib.* 26.
6. Comparer saint Irénée, 3, 3, 1; 3, 12, en entier.
7. *Pr.* 27.

cation des apôtres[1]? La véhémence des reproches adressés par saint Paul aux Galates (Gal. 3, 1; 5, 7; 1, 6) et aux Corinthiens (1 Cor. 3, 1 sq.), a pu donner lieu à cette calomnie hérétique. Mais à côté de ces églises répréhensibles, on en trouve d'autres dont saint Paul loue la foi, les lumières et la bonne vie (Rom. 1, 8); et quand on voit aujourd'hui les unes et les autres marcher d'accord, on doit croire que les premières se sont amendées. Admettons néanmoins[2] que toutes aient erré, que le témoignage de l'Apôtre tombe à faux, que le Saint-Esprit, envoyé par le Christ pour suppléer à son absence, ait trahi sa mission et laissé chaque église croire à l'aventure. Resterait à expliquer l'accord de toutes ces églises dans une même erreur. Le hasard ne suffit pas à rendre raison de cette uniformité; il devrait y avoir de la diversité dans l'erreur. La rencontre des églises dans une même croyance dénote une tradition primitive. *Nullus inter multos eventus unus est exitus*[3]. *Variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum sed traditum.*

Serait-ce à l'origine même[4] de cette tradition qu'il faudrait chercher l'erreur? Plaisante idée que de présenter Marcion et Valentin comme des libérateurs de la vérité captive; de condamner tant d'évangélisations antérieures, tant d'actes de foi, tant de milliers de baptêmes, tant d'œuvres, tant de miracles, tant de charismes, tant de sacerdoces, tant de ministères, tant de martyres! Cela pour attribuer la priorité dans la doctrine à l'hérésie, que la doctrine en personne condamnait d'avance (Gal. 1, 8). Et de quand datent ces nouveaux apôtres, Marcion, Apelle, Valentin[5]? Marcion a voulu désunir les deux Testaments : c'est donc qu'il les a trouvés unis. Valentin a innové en exégèse : c'est donc que l'exégèse existait avant lui. Où sont les miracles qui accréditent ces nouveaux apôtres? Il n'est

1. Comparer saint Irénée, 3, 12 sq.
2. *Pr.* 28.
3. Nous suivons la ponctuation de Pamel et de Migne, contre Oehler et Rigault, qui ponctuent avant *exitus*. *Variare* est un verbe intransitif chez Tertullien. *Pr.* 42 : A regulis suis variant inter se; *Val.* 10 : De patris sexu ita variant; *Pal.* 1. — V. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian*, p. 36.
4. *Pr.* 29.
5. *Ib.* 30.

que juste de reprendre contre eux la parabole évangélique[1] : le Seigneur avait semé dans son champ le froment de la vérité ; le diable vint ensuite y jeter l'ivraie de l'hérésie. Peut-être quelques églises[2], contemporaines des apôtres, abuseront de leur ancienneté pour usurper le titre d'apostoliques ; il faut donc une contre-épreuve. Invitez-les à produire leurs origines, à dérouler leurs fastes épiscopaux, remontant jusqu'à un apôtre ou à un disciple des apôtres — un disciple resté avec eux jusqu'au bout. C'est ainsi que les églises apostoliques montrent leurs titres : Smyrne nomme Polycarpe, établi par Jean ; Rome, Clément, ordonné par Pierre ; ainsi des autres. Voilà ce que doivent commencer par faire les hérétiques. Et quand ils l'auront fait, ils n'auront rien gagné ; car leur doctrine, comparée à celle des apôtres, trahit assez son origine étrangère. Ces églises n'ont point notre foi ; donc elles ne sont pas apostoliques[3].

Ici Tertullien dresse le catalogue[4] des hérésies contemporaines des apôtres. Saint Paul attaque, 1 Cor. 15, 12, les ennemis de la résurrection, nouveaux sadducéens, plus ou moins suivis par Marcion, Apelle, Valentin ; — Gal. 5, 2, les ébionites, attachés à la circoncision et à la Loi ; — 1 Tim. 4, 3, les ennemis du mariage, précurseurs de Marcion et d'Apelle ; — 2 Tim. 2, 18, ceux qui prétendent que la résurrection a déjà eu lieu : ainsi feront les Valentiniens ; — 1 Tim. 1, 4, les amateurs de généalogies infinies : tel sera Valentin, avec son roman théologique ; — Gal. 4, 3, ceux qui divinisent les éléments du monde : tel Hermogène. Saint Jean flétrit, Apoc. 2, 20, les nicolaïtes, mangeurs *d'idolothyta*, et impudiques : cette secte a reparu avec Caius ; — 1 Joan. 4, 3. 4, ceux qui nient l'Incarnation, comme Marcion, et la divinité de Jésus, comme Ébion. Saint Pierre a condamné, Act. 8, la magie en la personne de

1. *Pr.* 31.
2. *Ib.* 32.
3. Comparer saint Irénée, 4, 26, 2 : Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui... cum episcopatus successione charisma veritatis certum... acceperunt ; reliquos vero... suspectos habere. — *Ib.* 5, 20, 1 : Omnes enim hi valde posteriores sunt quam episcopi, quibus Apostoli tradiderunt ecclesias.
4. *Pr.* 33.

Simon. Après les apôtres[1], l'erreur a pullulé; et, ce qu'on n'avait pas vu jusque-là, elle s'est attaquée au Créateur. Ces hérésies, que les apôtres n'avaient pas désignées nommément, ils les avaient prédites et d'avance condamnées. Contre toute nouveauté qui surgit[2], les fidèles n'ont qu'à invoquer la sentence de l'antiquité chrétienne. Leur foi peut se prévaloir d'une priorité incontestable, apanage de la vérité. Parcourez les églises apostoliques[3], celles où se dressent encore les propres chaires des apôtres, où leurs lettres authentiques font revivre l'écho de leur voix et l'image de leurs traits. Êtes-vous proche de l'Achaïe? Vous avez Corinthe. Habitez-vous près de la Macédoine? Vous avez Philippes et Thessalonique. Allez en Asie, vous trouverez Éphèse. L'Italie vous offre Rome, à portée de Carthage même. Heureuse église! à qui les apôtres ont légué toute leur doctrine avec leur sang, où Pierre est associé à la passion du Seigneur, où Paul reçoit, par le glaive, la couronne de Jean-Baptiste, où l'apôtre Jean, plongé dans l'huile bouillante, en sort sain et sauf et se voit relégué dans une île. Voyez quelle foi Rome a reçue, transmise, partagée avec les églises d'Afrique : un seul Seigneur Dieu, créateur du monde, et Jésus-Christ, né de la vierge Marie, Fils du Dieu créateur; la résurrection de la chair. Rome mêle à la Loi et aux prophètes les écrits apostoliques; la foi qu'elle boit à cette source, elle la scelle par le baptême d'eau, la revêt du Saint-Esprit, la nourrit de l'Eucharistie, l'anime au martyre. Elle n'admet personne contre cette institution primitive. Les hérésies sont sorties de là, mais en démentant leur origine. Ainsi l'olive douce et succulente, ainsi la figue savoureuse engendrent-elles une tige sauvage. Telle est l'hérésie : elle procède du tronc de l'Église, mais elle n'en a plus la sève; née d'une semence de vérité, mais dégénérée en un sauvageon de mensonge.

1. *Pr.* 34.
2. *Ib.* 35.
3. *Ib.* 36. — Cette page éloquente est visiblement inspirée de saint Irénée, 3, 3. — Comparer 4 *M.* 5 : Videamus quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint recorrecti, quid legant Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii, quid etiam Romani de proximo sonent, quibus Evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Habemus et Joannis alumnas ecclesias.

Ce qui précède autorise[1] à voir dans la révélation divine, léguée par le Christ aux apôtres, par les apôtres à l'Église, une propriété privée[2]. Dès lors les enfants de l'Église ont le droit de décliner avec les hérétiques toute contestation sur le terrain des Écritures. Sans recourir aux Écritures, ils prouvent qu'elles appartiennent à leur mère : ils ont le droit de dire à tout étranger : Qui êtes-vous? Depuis quand et d'où venez-vous? Intrus, que faites-vous sur mon domaine? De quel droit, Marcion, viens-tu faire des coupes dans mes bois? Qui t'autorise, Valentin, à détourner l'eau de mes sources? et toi, Apelle, à déplacer les bornes de mon héritage? et vous autres à y semer et à y conduire vos troupeaux? Je suis chez moi, j'ai des titres anciens, ils remontent aux origines même de ce domaine. Je suis l'héritier des apôtres. Leur testament, leur fidéicommis, mon serment garantissent mon droit. Retirez-vous : ces mêmes apôtres vous ont de tout temps déshérités, reniés, comme des étrangers, comme des ennemis. Étrangers, ennemis des apôtres, les hérétiques le sont, par la diversité de leur doctrine, que chacun d'eux s'est faite contre les apôtres, en produisant ou recevant des dogmes de son choix.

La diversité de doctrine ne va pas sans falsification des Écritures[3], quant à la lettre ou quant au sens. Le moyen, en effet, de dénaturer la doctrine sans toucher aux textes qui la renferment? Inversement, l'intégrité de la doctrine est liée chez nous à l'intégrité des Écritures. Nous n'y avons rien retranché, rien ajouté, rien changé. Elles sont, comme nous, telles qu'à l'origine, telles qu'avant d'avoir été altérées par vous. L'altération suppose un état initial, et elle a pour auteur des jaloux, des adversaires. Ainsi Marcion coupe et taille dans les Écritures. Valentin, pour être moins brutal, n'en est que plus dangereux. Au lieu d'adapter les Écritures à son idée, il adapte son idée aux Écritures, mais il retranche et ajoute encore plus : il retranche le sens des mots, et il ajoute de vaines fantaisies.

---

1. *Pr.* 37.
2. Comparer saint Irénée, 3, 4, 1.
3. *Pr.* 38.

Voilà les artifices du diable[1] : il fallait les regarder en face, car pour n'être pas très profonds, ils ne laissent pas de nuire à la vérité. Les centons sont un genre à la mode, et le diable y excelle d'autant plus que les lettres divines lui offrent une plus riche matière. Dieu permet qu'il y trouve des armes pour toutes les hérésies. C'est encore lui qui fausse le sens des Écritures. Son rôle consiste à contrefaire Dieu[2] : il a contrefait les sacrements; il contrefait les Écritures. Les hérésies qu'il fomente ne sont qu'une forme de l'idolâtrie.

Le livre de Tertullien ne serait pas complet sans un portrait des hérétiques[3] : les dernières pages nous les montrent à l'œuvre. Futiles, terre à terre, sans élévation, sans gravité, sans autorité, sans discipline, comme la foi qu'ils professent. D'abord on ne sait parmi eux qui est catéchumène, qui est fidèle : pour les assemblées, pour les leçons, pour la prière, tous sont confondus, entre eux et avec les païens qui peuvent survenir. Ils ne se font pas scrupule de jeter aux chiens les choses saintes, et aux pourceaux leurs perles, d'ailleurs fausses. Sous prétexte de simplicité, ils font litière de la discipline, dont ils nous reprochent le soin, comme une vaine affectation. Ils donnent la paix à tout venant; les divergences leur importent peu : ils ne s'accordent que pour combattre la vérité. Tous sont enflés d'orgueil, tous font profession de science. On voit chez les hérétiques des catéchumènes formés avant d'être instruits; des femmes sans retenue, qui se mêlent d'enseigner, de discuter, d'exorciser, de promettre des guérisons, qui sait? même de baptiser; des ordinations sans préparation, sans sérieux, sans constance. Ils constituent en dignité tantôt des néophytes, tantôt des personnes engagées dans les liens du siècle, tantôt nos apostats, qu'ils tâchent de prendre par l'amour-propre, ne pouvant les prendre par la vérité. Nulle part l'avancement n'est plus facile que dans le camp des rebelles, où l'on mérite par sa seule présence. Aussi voit-on tel évêque aujourd'hui, tel autre demain, tel diacre aujourd'hui et demain lecteur, tel prê-

1. *Pr.* 39.
2. *Ib.* 40.
3. *Ib.* 41.

tre aujourd'hui et demain laïque : car ils confient même à des laïques les fonctions sacerdotales. Le ministère de la parole[1] ne tend pour eux qu'à la perversion des nôtres. Comme ils ne connaissent pas le respect de l'autorité, on ne remarque guère de schismes parmi eux : mais aussi nulle cohésion, nul lien doctrinal : chacun innove pour son propre compte. Au fond de chaque secte on trouve l'anarchie. L'hérésie fraie volontiers avec les magiciens[2], les charlatans, les astrologues, les philosophes. Le dévergondage des mœurs égale celui de l'esprit. Comment s'en étonner, chez des hommes qui ont rejeté la crainte de Dieu? L'Église catholique[3] présente des caractères tout opposés : là on songe au tribunal du Christ, où il faudra rendre compte de tout, et d'abord de sa foi. Que répondront ceux qui auront déshonoré par l'hérésie cette même foi qu'ils avaient reçue vierge des mains du Christ? Ils ne pourront alléguer leur ignorance; et les Écritures, qui auraient dû les prémunir contre la séduction de l'erreur, serviront à les condamner.

A cette prescription générale[4], dirigée contre toutes les hérésies qui invoquent l'Écriture, Tertullien se propose de joindre la réfutation plus spéciale de certaines hérésies.

II. L'ÉGLISE.

Le traité *De la Prescription* nous a montré dans un relief saisissant le magistère souverain de l'Église. Éloquemment affirmé par saint Irénée dans ses livres contre les hérésies[5], ce dogme prend sous la plume du polémiste africain une forme plus nette encore et plus incisive.

Héritière de la doctrine et dépositaire des Écritures, accréditée par le Christ pour les garder, les authentiquer, les

---

1. *Pr.* 42.
2. *Ib.* 43.
3. *Ib.* 44.
4. *Ib.* 45.
5. Ainsi *Haer.* 3, *préface :* Pro sola vera ac vivifica fide, quam ab Apostolis Ecclesia percepit et distribuit filiis suis. — Comparer surtout *Pr.* 19. — Cf. Gregor Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte.* (Mainz, 1890) 2, 3, 1, p. 121 sq.)

expliquer[1], l'Église est la société des fidèles chrétiens. Elle naquit le jour de la Pentecôte, comme en témoigne le livre des Actes[2]. Apostolique par son origine, elle demeure une et identique à elle-même en se propageant, par l'influence du Saint-Esprit, dans l'espace et dans le temps : apostolicité, unité, deux notes essentielles de la véritable Église[3]. Tertullien prononce à deux reprises le mot de catholicité[4]; il insiste sur cet accord dans la doctrine qui, pour une société déjà si répandue, serait inexplicable sans la communauté d'origine et de tradition[5]. L'Église catholique est hiérarchique et sainte[6] : par ces traits, non moins que par les précédents, elle se distingue des églises dissidentes, où règnent l'anarchie et le dérèglement des mœurs.

Tous ces caractères, et particulièrement la charité qui unit les fidèles, sont mis en lumière dans une page de l'Apologétique, que nous avons déjà rencontrée[7]. Entre les membres de l'Église, le lien social est l'unité de foi, de discipline et d'espérance. Tertullien a révélé ce mystère aux païens; il le développe ailleurs devant les fidèles, en insistant sur cette communion des saints qui fait des épreuves de chaque membre les épreuves du corps tout entier : car chaque membre, c'est l'Église, et l'Église, c'est le Christ[8]. Il s'en souviendra

---

1. *Pr.* 20. 21.
2. *Ib.* 22.
3. *Ib.* 20 : Tot ac tantae ecclesiae una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes.
4. *Ib.* 30 : Constat... (Marcionem et Valentinum) Antonini fere principatu... in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem... 26 : Apostoli... regulam fidei catholice in medium proferebant. — Comparer *Monog.* 2... Paracletum aliquid tale docuisse quod... novum deputari possit adversus catholicam traditionem. Autres exemples de ces mots 2 *M.* 17; 3 *M.* 21. 22; 4 *M.* 9; *Fug.* 3. — Déjà saint Ignace disait (*Smyrn.* 8, 2) : ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.
5. *Ib.* 28.
6. *Ib.* 41-43.
7. *Ap.* 39. Voir ch. I, § 4, p. 30. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere, etc...
8. *Paen.* 10 : Inter fratres atque conservos .. communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis Spiritus de communi Domino et Patre... Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus.

encore, dans un écrit de tendances montanistes, pour inviter les églises d'Afrique à resserrer les liens de la fraternité chrétienne et à s'incliner devant l'autorité des églises apostoliques[1]. A l'origine, l'Église comprenait les fondations des apôtres; depuis que ces communautés primitives ont essaimé, elle comprend encore toutes celles qui, ayant reçu d'une église apostolique la semence de la foi, sont restées en communion avec l'église mère[2]. Les persécutions sanglantes, en réveillant l'ardeur de la foi et de la charité chrétienne, rendent plus étroite l'union des cœurs, et plus sensible le caractère maternel de l'Église : *domina mater Ecclesia*[3].

L'Église apparaît dans l'Écriture sous la figure de l'arche[4], où Noé ne recueillit pas les animaux impurs. Ailleurs elle nous est présentée comme l'épouse vierge du Christ[5]. Une conception nouvelle et assez singulière[6] se montre à diverses reprises chez Tertullien : il fait consister essentiellement l'Église dans la réunion des trois personnes divines, en assignant au Saint-Esprit un rôle à part[7]; et transportant cette conception dans le monde humain, il voit dans toute réunion de trois

1. *V. v.* 2 : Eas ego ecclesias proposui quas et ipsi Apostoli vel apostolici viri condiderunt... Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una Ecclesia sumus.

2. *Pr.* 32.

3. *Mart.* 1. — Le nom de mère est encore donné à l'Église, 5 *M.* 4; *Monog.* 7 : Unicus Pater noster Deus et mater Ecclesia. — Saint Cyprien dira (*De unitate Ecclesiae*, 6) : Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem.

4. *B.* 8; *Idol.* 24.

5. 4 *M.* 11, 5 *M.* 12.

6. Moins singulière assurément que celle de Valentin, qui fait de l'Église un Éon de son Plérôme. *Val.* 7. 8. 9. 12.

7. *B.* 6 : Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, i. e. Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est. — *Or.* 2, au sujet de l'oraison dominicale : Ne mater quidem Ecclesia praeteritur. Siquidem in Filio et Patre mater recognoscitur, de qua constat et Patris et Filii nomen. — *Pud.* 21 : Ipsa Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam Ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint Ecclesia ab auctore et consecratore censetur.

personnes, fussent-elles laïques, une église[1]. Mais l'esprit montaniste n'est pas étranger à cette dernière évolution de sa pensée; nous n'y insisterons pas présentement.

Entre les églises apostoliques, Rome possède une certaine primauté, à raison de ses relations très spéciales avec les trois apôtres Pierre, Paul et Jean. Irénée avait montré dans cette église le centre de ralliement des églises, dans sa doctrine la pierre de touche de la tradition catholique[2]. Tertullien ne s'est pas expliqué avec autant de précision sur la nature des prérogatives dévolues au siège de Rome. Néanmoins il relève[3] la primauté de Pierre, fondement de l'Église, dépositaire des clefs du royaume des cieux, investi de pleins pouvoirs pour lier et délier, admis, avec Jean et Jacques, à contempler la gloire du Seigneur, à voir à ses côtés Moïse et Élie, à entendre la voix du Père céleste qui l'accréditait. Plus loin, ce sont les gloires propres de l'église de Rome qu'il énumère avec complaisance[4] : elle a bu le sang des apôtres Pierre et Paul, elle se rappelle l'épreuve suprême de l'apôtre Jean; enfin — Tertullien n'a garde de l'oublier — elle est la mère des églises d'Afrique; elle apparaît comme le centre de l'unité par la doctrine et par l'action. Parmi les successeurs de Pierre, le traité de la Prescription mentionne avec respect Clément[5], le compagnon des apôtres, et Éleuthère[6]. Tertullien ira même jusqu'à dire que le pouvoir des clefs a été laissé par le Seigneur à Pierre, et par l'entremise de Pierre à l'Église[7]. Plus tard sa conviction paraîtra fléchir sur l'étendue

1. Voir le texte précédent, *Pud.* 21. De plus *Ex. c.* 7 : Ubi tres, ibi Ecclesia est, licet laici.

2. *Haer.* 3, 3, 2 : Ad hanc enim ecclesiam, propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e. eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab Apostolis traditio.

3. *Pr.* 22.

4. *Pr.* 36. — Cf. 4 *M.* 5.

5. *Ib.* 32. Clementem a Petro ordinatum. Cette assertion ne contredit pas nécessairement saint Irénée (3, 3, 3) qui nomme Clément comme le troisième successeur de saint Pierre, après Lin et Anaclet. Clément a pu être investi du ministère pastoral par les Apôtres eux-mêmes, et n'accéder que plus tard au premier rang.

6. *Pr.* 30 : Sub episcopatu Eleutherii benedicti.

7. *Scorp.* 10 : Etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus

du pouvoir directeur qui appartient au siège de Rome. Dans le traité contre Praxéas, il raconte, non sans amertume, que la bienveillance de l'évêque de Rome avait semblé autrefois promettre la paix aux églises de Phrygie[1] : les espérances qu'il estime justement fondées sur un tel suffrage pour la cause du montanisme prouvent qu'il lui reconnaissait une valeur prépondérante. Mais à l'époque de ses grands écarts, rétractant ses assertions précédentes, il déclarera que Pierre a reçu le pouvoir des clefs à titre strictement personnel, et que ses successeurs n'en ont pas hérité[2]. Si, dans le même écrit, il appelle l'évêque de Rome *pontifex maximus, episcopus episcoporum*[3], *benedictus papa*[4], ces titres pompeux, qu'on ne rencontre pas dans ses ouvrages antérieurs, ne sont destinés qu'à lancer l'injure avec plus de force. C'est alors qu'il entreprend de réformer la notion courante d'Église. L'É-

---

hic Dominum Petro et per eum Ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum.

1. *Prax.* 1 : (Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem... coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare.

2. *Pud.* 21 : Praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, i. e. ad omnem Ecclesiam Petri propinquam? Qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem?

3. *Pud.* 1. — Dans ce *pontifex maximus, episcopus episcoporum* on a parfois cru reconnaître, non le pontife romain, mais le primat de Carthage. Ainsi cardinal Orsi : *Dissertatio historica, qua ostenditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse.* (Milan, 1730) ; Morcelli, *Africa christiana*, t. 2 (Brixiae, 1817), p. 31, nomme même ce primat, Cyrus; Gieseler : *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (1844, p. 287). Mais si des titres aussi pompeux, donnés au pontife romain, paraissent insolites au début du troisième siècle, à plus forte raison le seraient-ils pour le primat de Carthage. Saint Cyprien les eût repoussés, lui qui, dans son discours d'ouverture du concile sur le baptême des hérétiques (*ed. Vindob.* 3, 2, p. 436) fit cette déclaration : Neque enim quisquam nostrum *episcopum* se *episcoporum* constituit; et les monuments de son épiscopat montrent qu'il était loin d'avoir la situation d'un patriarche. Voir Harnack : *Ueber verlorene Briefe und Actenstücke die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen;* dans *T. U.* 23 = Neue Folge 8, 2 (1902). Enfin le titre d'*apostolicus*, que Tertullien lui donne encore par ironie (*Pud.* 21), semble bien désigner le chef d'une église apostolique. Il convient éminemment à l'évêque de Rome, non à celui de Carthage (Kellner, dans *K. L.* 11, 1409).

4. *Ib.* 13.

glise, ce serait proprement et principalement l'Esprit de Dieu, renfermant la Trinité des personnes divines[1]. Et il ajoute : l'Église a le pouvoir de remettre les péchés; mais j'entends l'Église-esprit, par le ministère de l'homme spirituel, non l'Église-collection d'évêques. A l'époque de ces brûlantes invectives, Tertullien avait rompu avec l'unité catholique.

L'usage d'assemblées conciliaires, pour traiter en commun des questions d'ordre général, est attesté par Tertullien, seulement pour les pays de langue grecque[2]. Du silence qu'il garde au sujet de l'Afrique, faut-il conclure que Carthage n'avait pas encore, au deuxième siècle, ses conciles régionaux? Ce serait s'avancer beaucoup, car dès le milieu du troisième siècle nous trouvons l'institution en pleine vigueur, et saint Cyprien parle d'un très ancien concile africain tenu sous Agrippinus[3]. Nous ne pouvons dater avec précision l'épiscopat d'Agrippinus, mais il semble bien difficile de le placer après Tertullien[4]. Tout ce qu'on peut conclure du témoignage en question, c'est que les premiers conciles africains n'étaient pas comparables à ces assemblées plénières de l'épiscopat oriental, qui pouvaient dès lors s'appeler *repraesentatio totius nominis christiani.*

Sur l'organisation des communautés chrétiennes, Tertullien

1. *Pud.* 21 : Ipsa Ecclesia proprie et principaliter est Spiritus... Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. — Voir G. Esser, *De pudicitia c. 21 und der Primat des römischen Bischofs;* dans *Der Katholik,* t. 26 (1902).

2. *Jej.* 13 : Aguntur... per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. — Un autre texte est trop vague pour qu'on y puisse fonder aucune conclusion; *Pud.* 10 : Scriptura Pastoris... ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicatur.

3. Cyprien, *Ep.* 73, 3 : Apud nos autem non nova et repentina res est ut baptizandos censeamus eos qui ab haereticis ad Ecclesiam veniunt; quando anni sint jam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint. — Cf. Ep. 1, 1 : Cum jampridem in concilio episcoporum statutum sit.

4. Telle est la conclusion de M. Monceaux, *Tertullien,* p. 19. 20. Elle nous paraît très judicieuse. Dom Leclercq (*Afrique chrétienne,* t. 1, p. 41, Paris, 1904) se range au même avis. Morcelli (*Africa christiana,* t. 2, p. 9) osait préciser la date de ce concile, et le placer en 197.

ne fournit que des renseignements épars. L'évêque occupe le sommet de la hiérarchie, avec plein pouvoir pour enseigner, gouverner, administrer les sacrements [1]. Son ministère représente excellemment la tradition apostolique : ce sont des évêques que les apôtres instituaient pour conduire les chrétientés naissantes : avec Polycarpe établi à Smyrne par saint Jean, avec Clément, ordonné à Rome par saint Pierre, nous touchons aux origines de l'épiscopat[2]. Selon le précepte de saint Paul, l'évêque doit ne s'être marié qu'une fois[3]; mais il paraît que, dès le commencement du troisième siècle, cette règle souffrait des exceptions[4]. Chef de l'ordre sacerdotal — *summus sacerdos* — l'évêque est, comme tel, ministre ordinaire des sacrements : baptême [5] et confirmation, pénitence [6], eucharistie [7]. En certains cas, il use de son autorité pour prescrire à la communauté des jeûnes [8] et autres pratiques. Chacun doit s'incliner devant le pouvoir de l'évêque : l'union des cœurs n'a pas de pire ennemie que l'ambition, mère des schismes [9].

Au-dessous de l'évêque, le prêtre, *presbyter,* participe au même sacerdoce. Son nom indique la maturité de l'âge et de la vertu. A défaut de l'évêque, le prêtre préside l'assemblée des fidèles, distribue l'Eucharistie [10]. Il peut être délégué pour le

---

1. *B.* 17 : Dandi quidem (baptismi) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est... Nisi episcopi jam aut presbyteri aut diaconi, vocantur discentes. — Les laïques ne doivent pas s'ingérer dans les fonctions sacerdotales : *sacerdotalia munera* (*Pr.* 41), *sacerdotale officium* (*V. v.* 9).

2. *Pr.* 32.

3. 1 *Ux.* 7. — La même loi est étendue à tout ordre sacerdotal, *Ex. c.* 7 : Apud nos plenius atque instructius praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem.

4. *Monog.* 12 : Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo.

5. *B.* 17.

6. *Pud.* 18, fin : Levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit.

7. *Ap.* 39; avec *Cor.* 3.

8. *Jej.* 13.

9. *B.* 17 : Episcopatus aemulatio schismatum mater est.

10. *Ap.* 39; *Cor.* 3. — Le seul nom de *summus sacerdos* donné à l'évêque, prouve qu'on reconnaissait au prêtre une participation du même sacerdoce. Ce point ne peut être raisonnablement contesté. Reconnaissons d'ailleurs qu'attribuer à Tertullien des idées nettes sur le pouvoir d'ordre,

baptême. Il a grande part au ministère de la parole. Saint Jérôme nous apprend que Tertullien fut prêtre de l'église de Carthage, et nous reconnaissons, dans plusieurs de ses écrits ascétiques, des monuments de son zèle sacerdotal : tels sont les traités *De baptismo, De patientia, De virginibus velandis*. Dans le *De anima*, on voit une âme favorisée de grâces, d'ailleurs fort suspectes, recourir à sa direction [1].

Le diacre n'a qu'un rôle beaucoup plus effacé. Mais il apparaît normalement au troisième degré de la hiérarchie [2].

En cas de nécessité, c'est-à-dire à défaut de prêtres et de diacres, les laïques même peuvent conférer le baptême. Les femmes ne sortiront de la réserve que leur prescrit saint Paul : elles s'abstiendront de parler dans l'Église, d'enseigner, de baptiser, de faire l'oblation, d'empiéter sur le droit des hommes, à plus forte raison sur le ministère du prêtre. Ces recommandations conviennent même aux veuves adoptées par l'Église, lesquelles doivent joindre à l'autorité de l'âge celle de l'expérience[3].

Au premier rang des fidèles, nous trouvons les glorieux confesseurs de la foi[4]; au-dessous des fidèles, les catéchumènes [5] et les pénitents [6]. On saisit chez Tertullien les origines de la propriété ecclésiastique. Constituée par des dons volontaires, elle a pour principale source les collectes faites dans les assemblées[7]. L'Église a commencé d'acquérir des lieux de sépulture (*areae*)[8].

A la fin de sa carrière, Tertullien, sous l'influence du montanisme, changera d'attitude et de langage à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique et du sacerdoce chrétien [9].

---

le pouvoir de juridiction, et la distinction de ces pouvoirs, serait commettre un anachronisme théologique.

1. *An.* 9.
2. *B.* 17; *Pr.* 41; *Fug.* 11; Monog. 11. — Tertullien signale encore (*Pr.* 41) l'office de lecteur. — Les évêques, les prêtres et les diacres ont seuls mission d'enseigner; *B.* 17 : Nisi episcopi jam aut presbyteri aut diaconi, vocantur *discentes*.
3. *B.* 17; *V. v.* 9.
4. *Cor.* 2.
5. Appelés aussi *novicioli, auditores, audientes*. Paen. 6; *B.* 1.20; *Pr.* 41.
6. *Paen.* 9.
7. *Ap.* 39.
8. *Scap.* 3. — Cf. *Ap.* 37.
9. *V. v.* 9; *Ex. c.* 6. 7; *Monog.* 7.12.

III. L'ÉCRITURE.

On sait déjà que l'Église a reçu de Dieu le dépôt des Écritures, source principale de la foi chrétienne. Parmi les questions qui se posent au sujet des Écritures, il y a lieu d'examiner les suivantes :

1° Inspiration;
2° Canon;
3° Texte;
4° Exégèse.

1° *Inspiration des Écritures.*

Tertullien tient pour divines (*divinas*) les Écritures de l'A. T., destinées à l'éducation surnaturelle du genre humain [1]. Ce caractère appartient tout d'abord aux prophéties. Dignes par leur justice et leur innocence de connaître Dieu, et de le révéler dès l'origine des temps, les prophètes ont reçu à flots l'Esprit divin qui les a instruits des vérités du salut [2]; leurs livres en sont la charte immuable. On a vu plus haut [3] comment Tertullien exagérait l'antiquité de Moïse et des autres prophètes. Mais pour établir leur autorité, cette considération n'est, de son propre aveu, que secondaire [4]. Il importe davantage de prouver l'inspiration des prophètes par la vérification historique de leurs oracles. Nous avons longuement développé cette preuve, en passant en revue, d'après Tertullien, les prophéties messianiques.

D'autre part, il admet les Évangiles et les Épîtres des apôtres sur le pied d'une égalité absolue avec la Loi et les Prophètes. Énumérant, dans le traité de la Prescription, les sources de la foi pour l'église romaine, il s'exprime ainsi [5] : (*Ista ecclesia*)

---

1. *Ap.* 20.
2. *Ap.* 18 : Viros enim justitiae innocentia dignos Deum nosse et ostendere a primordio in saeculum emisit Spiritu divino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse...
3. Ch. I, § 1, p. 6.
4. *Ap.* 20, début.
5. *Pr.* 36.

legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem. L'assimilation du N. T. à l'A. T. est donc complète [1].

Pour établir le dogme, Tertullien cite conjointement et indifféremment l'un et l'autre recueil des Écritures divines. Ainsi, combattant Hermogène [2] : *Ad originale instrumentum Moysi provocabo;* un peu plus loin [3] : *Evangelium ut supplementum instrumenti veteris adhibebo;* et il cite Gen. 1, 1; Joan. 1, 3. Ailleurs, énumérant les preuves scripturaires de la résurrection corporelle [4] : *Satis haec de prophetico instrumento, ad evangelia nunc provoco;* puis : *Resurrectionem apostolica quoque instrumenta testantur... Ex ipsius (Pauli) instrumento captentur argumenta.*

Analysant le concept l'inspiration, il montre, derrière l'écrivain sacré, Dieu qui se fait avec une sollicitude croissante le précepteur de l'humanité. Œuvre du même Dieu qui l'annonçait dans l'A., le N. T. s'en distingue comme le fruit de la semence [5] : de l'un à l'autre il y a développement d'un même germe primitif, il y a progrès, non opposition. L'A. T. promettait, pour la fin des temps, une nouvelle et plus abondante effusion de l'Esprit divin [6] (Joël, 2, 28). Pleinement en vigueur et seul en vigueur jusqu'à la mission de Jean, il a été abrogé, quant à la partie rituelle, par

---

1. Complète aussi la foi de Tertullien à chacun des écrivains sacrés. A la pensée d'un désaccord doctrinal entre saint Paul, et saint Jean, il se récrie, *Pud.* 19 : Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne concessum quod a Paulo sit denegatum. — Si parfois il déclare telle proposition incroyable *quand même* on la lirait dans l'Écriture, il ne fait que donner un tour paradoxal à une pensée d'ailleurs orthodoxe. Ainsi *Prax.* 16 : Sc. et haec nec de Filio Dei credenda fuisse si scripta non essent, fortasse non credenda de Patre licet scripta.

2. *H.* 19.

3. *Ib.* 20.

4. *R.* 33. 39. 40.

5. 4 *M.* 11 : Sic concedimus separationem istam per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine : sic et Evangelium separatur a Lege, dum provehitur ex Lege; aliud ab illa, sed non alienum; diversum, sed non contrarium.

6. 5 *M.* 11 : Testamentum Novum non alterius erit quam qui illud repromisit; etsi non littera, at ejus spiritus, hoc erit novitas... Etsi littera occidit, spiritus vero vivificat, ejus utrumque est qui ait : Ego occidam et vivificabo, percutiam et sanabo.

l'avènement de l'Évangile[1]. Réformé sur ce point, sur d'autres vérifié, sur d'autres encore perfectionné[2], l'A. T. pâlit devant la pleine lumière du N. A la lettre morte a succédé l'Esprit vivifiant. Saint Paul (Gal. 4, 22) montre dans les deux fils d'Abraham la figure des deux Testaments[3]. Loin de condamner l'un par l'autre, avec Marcion, il faut y voir deux manifestations coordonnées du même Dieu, qui a fait succéder à la servitude légale la liberté des enfants de Dieu, émancipés en Jésus-Christ.

2° *Canon des Écritures*[4].

On vient de rencontrer plusieurs expressions qui impliquent l'existence, au temps de Tertullien, d'un double recueil des Écritures juives et des Écritures chrétiennes. Ces expressions ne sont pas les seules. On trouve pour l'A. T. : *antiquissima Judaeorum instrumenta*[5], *thesaurus judaici sacramenti et inde jam nostri*[6], *vetus instrumentum*[7], *lex et prophetae*[8], *lex et prophetia*[9], *instrumentum judaicae litteraturae*[10], *armarium judaicum*[11];

pour le N. T. : *novum testamentum*[12], *evangelicum instrumentum*[13] *et apostolica instrumenta*[14], *evangelicae et aposto-*

---

1. *Jud.* 8.
2. *Or.* 1.
3. 5 *M.* 4.
4. A consulter : Vigouroux, art. *Canon*, dans *Dict. Bibl.*, t. 2, (1899). — Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.* (Paris, 1890). — Rönsch : *Das Neue Testament des Tertullian* (Leipzig, 1871), — Loisy : *Histoire du canon du N. T.* (Paris, 1891). — Zahn : *Geschichte des N. T. lichen Kanons* (2 in-8, Erlang en 1888-1890); *Grundriss der Geschichte de N. T. Kanons* (Leipzig, 1901). — Batiffol : *L'Église naissante : le canon du N. T.*, dans *R. B.*, t. 12 (1901), p. 10-26.
5. *Ap.* 21.
6. *Ap.* 19.
7. *H.* 20.
8. *Pr.* 36.
9. *Or.* 1.
10. 1. *C. f.* 3.
11. *Ib.*
12. *Or.* 1; 5 *M.* 4. 11.
13. 4. *M.* 2.
14. *R.* 39.

licae litterae[1], *evangelia et apostoli*[2], *noviciola paratura*[3] ; pour l'ensemble : *Scripturae*[4], *divinae scripturae*[5], *christianae litterae*[6], *instrumentum utriusque testamenti*[7], *utriusque testamenti paratura*[8] etc.

Ce double recueil, consacré par l'usage des églises, remontait certainement assez haut dans le passé[9]. L'entreprise de Marcion qui, au milieu du deuxième siècle, mutilait le N. T. pour l'opposer à l'A., ne se comprendrait pas s'il n'eût trouvé l'un et l'autre T. arrêté quant aux grandes lignes. D'autre part l'école valentinienne avait produit des apocryphes, qui troublaient la foi dans sa source ; déjà saint Irénée dénonçait, dans la secte, un soi-disant *évangile de vérité*[10]. Menacé par les uns dans son intégrité, le dépôt des Écritures l'était par d'autres dans sa pureté. Un tel état de choses avait dû éveiller la sollicitude des pasteurs. Tertullien est l'un des meilleurs témoins de ces luttes, au milieu desquelles achève de se fixer le canon de la Bible.

Les Écritures juives n'étaient plus pour personne un livre scellé. On trouvait au Sérapéum d'Alexandrie le texte hébraïque original et la version des Septante : Tertullien y adresse[11] les païens désireux de s'en instruire, ou bien il leur propose d'aller dans les synagogues, où les Juifs lisent publiquement leurs livres chaque jour de sabbat. Que certains de ces livres soient propres aux Juifs hellénisants, il ne paraît pas le soupçonner, et l'on ne voit pas qu'il ait jamais pratiqué le texte hébraïque. Aussi ne distingue-t-il nulle part entre livres proto- et deutérocanoniques. Au cours de ses luttes doctrinales, il a cité presque tous les livres de l'A. T. Dans ses écrits conser-

1. *Pr.* 36.
2. *Prax.* 15.
3. *Ap.* 47.
4. *Ap.*, *Pr.* passim.
5. *Test.* 5.
6. *Pr.* 37.
7. *Prax.* 20.
8. *Jej.* 11. — Pour plus amples détails, Cf. Rönsch, p. 47.
9. Voir Mgr Batiffol, *R. B.*, t. 12 (1903), p. 24 sq., contre Harnack.
10. Irénée, *Haer.* 3, 11, 9. — *ib.* 1, 20, 1 : Ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν.
11. *Ap.* 18. Voir ci-dessus, c. I, § 2, p. 5.

vés, on relève des allusions à tous les protocanoniques, sauf Ruth, Esther et Aggée [1]; à tous les deutérocanoniques, sauf Tobie et les fragments d'Esther [2]. Il cite la Sagesse sous le nom de Salomon, et Baruch sous le nom de Jérémie.

En dehors du canon, il vénère et cite plusieurs fois [3], comme Écriture inspirée, le livre d'Hénoch [4]. Cette apocalypse juive, appartenant aux derniers siècles avant notre ère, n'avait jamais été reçue dans le canon des Juifs hellénisants. Aussi ne fut-elle jamais reçue par l'Église. Néanmoins elle jouit, au début de notre ère, d'une certaine vogue, et nous avons vu qu'il faut y rapporter la légende des anges s'unissant aux filles des hommes, légende si répandue chez les premiers Pères [5]. Tertullien n'ignore pas l'éloignement qu'ont certains fidèles pour ce livre [6]; mais il le croit injuste. La question d'authenticité — il s'agit de l'attribution au bisaïeul de Noé — ne l'ar-

---

1. Autant du moins qu'on peut se fier à l'index, très souvent fautif, d'Oehler.

2. Le relevé de ces allusions ne semble être ni complet ni exact chez M. Loisy (*Histoire du canon de l'A. T.*, p. 76), ni chez M. Vigouroux (*Dict. Bibl.* t. 2, p. 163). Sans oser promettre une statistique définitive, nous avons repris l'examen des textes. Voici ceux qui nous paraissent mériter d'être cités :

Allusions à Judith : 1 *M.* 7; *Monog.* 17
Sap. 1, 1. (sous le nom de Salomon) : *Pr.* 7; *Val.* 2.
« 1, 6 : *An.* 15.
(?) Eccli. 11, 14 : 1. *M.* 16.
Baruch, 6, 35 (sous le nom de Jérémie) : *Scorp.* 8.
Daniel 13 (Histoire de Suzanne) : *Cor.* 4.
« 14 (Bel et le Dragon) : *Idol.* 18.
1 Mac. 2, 41 : *Jud.* 4.
2 Mac. 7, 28 : *H.* 21.

3. 1 *C. f.* 2. 3; 2. *C. f.* 10; *Idol.* 4. 15. Enfin *R.* 32 : *Habes scriptum :* Et mandabo piscibus maris, et eructabunt ossa quae sunt comesta, et faciam compaginem ad compaginem et os ad os. Cette *Écriture* anonyme paraît bien être Hénoch 61, 5. Je ne sache pas que le texte ait encore été identifié. — Le livre d'Hénoch est aussi invoqué dans l'*Ep. de Barnabé,* 16, 5. Puis par Clément d'Alexandrie (*Eclog. ex Script.*; *P. G.* 9, 699. 723).

4. Voir maintenant : *Das Buch Henoch herausgegeben in Auftrage der Kirchenväter-Kommission der königlich Preussischen Akademie der Wissenchaften;* von Joh. Flemming und L. Radermacher (Leipzig, 1901). — Les passages cités par Tertullien sont : *Hénoch* 6; 7; 8; 61, 5; 82, 1; 99, 7.

5. Voir c. III, § 3, p. 156.

6. 1 *C. f.* 3 : Scio Scripturam Enoch... non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur.

rête pas. Il voit dans la longévité des patriarches de quoi expliquer suffisamment soit la conservation du texte, soit sa reconstitution après le déluge. De plus il trouve à cet écrit un caractère nettement christologique, digne d'être apprécié par des chrétiens, et soupçonne les Juifs de ne l'avoir rejeté qu'à cause de cela. Enfin il ne saurait oublier que l'apôtre Jude a rendu témoignage au livre d'Hénoch. Il le traite donc comme Écriture [1], et lui emprunte des traits contre l'idolâtrie.

A côté des prophètes, Tertullien revendique une place pour la Sibylle [2], que son antiquité incomparable désigne comme un oracle du vrai Dieu. Il ajoute que de fausses sibylles ont paru, contrefaisant l'inspiration divine. Les textes qu'il cite à diverses reprises, se retrouvent dans nos livres sibyllins, compilation apocalyptique dont les parties les plus anciennes appartiennent au même cycle que le livre d'Hénoch.

Il paraît connaître et citer le quatrième livre d'Esdras [3]; du moins il accepte [4] l'assertion de ce livre (4 Esdr. 14) sur la reconstitution intégrale des Écritures juives par Esdras après la captivité.

Enfin l'on rencontre dans ses œuvres diverses citations scripturaires difficiles à identifier [5], soit qu'il ait eu entre les mains

---

1. L'une des raisons qu'il en donne (1 *C. f.* 3) est une traduction — très libre — de 2 Tim. 3, 16 : Legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. — Il est notable que saint Cyprien ne nomme plus Hénoch ; d'où l'on peut conclure qu'il avait été condamné par le suffrage des églises, dans la première moitié du troisième siècle. Voir Loisy, *Canon de l'A. T.* p. 78.

2. *2 N.* 12 : Nec praetermittam potiora testimonia divinarum litterarum quibus fides pro antiquitate superior debetur. Ante enim Sibylla quam omnis litteratura exstitit, illa sc. Sibylla, veri vera vates... Cf. *Or. Sib.* 3, 108. — *Ap.* 19 (fragment de Fulda) : Habetis et vos sibyllam, quatenus appellatione ista vera vates Dei veri, passim super ceteros, qui vaticinari videbantur, usurpata est, sicut vestrae sibyllae nomen de veritate mentitae. — *Pal.* 2, cf. *O. S.* 3, 363-5 ou 4, 92-3 ou 8, 165-6.

3. *Pr.* 3, cf. 4 *Esdr.* 8, 20 ; 4 *M.* 16, cf. 4 *Esdr.* 15, 1.

4. 1 *C. f.* 3.

5. Ainsi *c. C.* 23 : Legimus... apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit, — Serait-ce Job 21, 10 ? Ou encore Osée 10, 11, coll. 13, 13 ? — Saint Épiphane (*Haer.* 30, 30) cite le même texte sans nommer Ezéchiel : Καὶ τέξεται ἡ δάμαλις καὶ ἐροῦσιν· οὐ τέτοκεν. Il en fait également l'application à Marie. Voir Clément d'Alexandrie, *Stromat.* 7, 16 ; Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.* p. 1118 sq.

des textes que nous ne possédons plus, soit encore qu'il ait commis une erreur.

La question de canonicité ne se posait pas exactement dans les mêmes termes pour les Écritures de l'A. T. et pour celles du N. Les premières, garanties par l'usage des synagogues, se présentaient avec l'autorité d'une possession séculaire. Les secondes, relativement récentes, avaient dû conquérir une à une droit de cité dans les églises. Il y a donc lieu de considérer l'attitude de Tertullien à l'égard des divers livres du N. T.[1], pour en déduire un critérium de canonicité.

On sait déjà qu'il défend contre Marcion les évangiles de saint Mathieu, de saint Marc et de saint Jean, invoquant l'origine apostolique de ces évangiles, garantie par le témoignage des églises[2]. Il défend, au nom de la même tradition, l'intégrité de saint Luc[3]. Il défend les Actes, où se trouvent consignés, outre le souvenir de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres, les titres de l'apostolat de saint Paul[4]. Il défend une à une les treize premières épîtres de saint Paul[5], y compris celles que Marcion avait supprimées (1 et 2 Tim.,

---

1. Cf. Loisy, *Canon du N. T.* p. 107 sq.

2. 4 *M.* 2 : Constituimus imprimis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos, quoniam praedicatio Apostolorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae magistros Apostolos fecit... — *ib.* 5 : Utique constabit id esse ab Apostolis traditum quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum... Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent : capit magistrorum videri quod discipuli promulgarint.

3. 4 *M.* 7, *ad finem* — Voir c. IV, § 1, p. 164. — Zahn, 1, 2, 627 sq.; id. 2, 2, 455 sq. : restitution de l'évangile marcionite.

4. *Pr.* 22 :.. Probantibus Actis Apostolorum descensum Spiritus sancti. Quam Scripturam qui non recipiunt, nec Spiritus Sancti esse possunt, qui necdum Spiritum Sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec Ecclesiam se dicant defendere, qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent... — *ib.* 23 : Possum et hic Acta Apostolorum repudiantibus dicere : Prius est ut ostendatis quis iste Paulus, et quid ante Apostolum, et quomodo Apostolus... — Cf. 5 *M.* 1. 2.

5. 5 *M.* 2, *ad finem.* — Voir c. IV, § 1, p. 177. — Zahn, 1, 2, 633 sq.; id. 2, 2, 495 sq. : restitution de l'*apostolicum* marcionite.

Tit.), ou falsifiées (toutes les autres, sauf Philem.). Seule, l'épître aux Hébreux est mise par lui à un rang inférieur, parce qu'il y voit l'œuvre personnelle de Barnabé [1]. Il cite encore, comme Écritures divines, la 1re épître de saint Pierre [2], la 1re de saint Jean [3], l'épître de saint Jude [4]; enfin l'Apocalypse, qu'il attribue expressément à saint Jean [5].

Du rapprochement de ces divers témoignages, il ressort clairement que, dans la pensée de Tertullien, la marque de canonicité, pour un écrit du N. T., est son origine apostolique, garantie par le témoignage des églises [6]. Cette manière de voir s'affirmait dans le traité de la Prescription [7]; il y demeure fidèle, soit pour recevoir, soit pour exclure les livres qui prétendent à une place dans le recueil officiel des Écritures chrétiennes. Les évangiles de Marc et de Luc, avec les Actes des Apôtres, ne dérogent qu'apparemment à cette loi, puisque, de l'aveu même de Tertullien, dans saint Marc et dans saint Luc on entend la voix de saint Pierre et de saint Paul [8]. La discussion relative au titre de l'épître aux Éphésiens, que Marcion intitulait épître aux Laodicéens, lui fournit l'occasion de s'expliquer avec toute la clarté possible : tout en rétablissant le titre traditionnel, il déclare qu'à ses yeux cette question des destina-

---

1. *Pud.* 20 : Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri, ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore (1 Cor. 9, 6)... Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Là-dessus, il cite Hebr. 6, 4-8. — Cette attribution à Barnabé de l'épître aux Hébreux se retrouve dans les récents *Tractatus Origenis,* Tr. 10, p. 108 : *Sanctissimus Barnabas...* (citation de Hebr. 13, 15).

2. *Scorp.* 12 : Petrus quidem ad Ponticos... (1 Petr. 2, 20; 4, 12); *ib.* 14 (1 Petr. 2, 13); *Or.* 20 (1 Petr. 3, 3). — Cf. Rönsch, p. 558.

3. *Scorp.* 12 (1 Joan. 3, 16; 4, 18), et *alibi, passim.*

4. 1 *C. f.* 3 (Ep. Jud. 14).

5. *Scorp.* 12 (Apoc. 2, 12 sq.; 7, 14); 3 *M.* 14 : Joannes in Apocalypsi (Ap. 19, 15); 4 *M.* 5. Parfois il cite l'*Apocalypse,* tout court (*Fug.* 1; *Pud.* 20); d'où l'on peut conclure qu'il ne connaît pas d'autre apocalypse que celle de Jean. — L'apocalypse fait partie de l'*instrumentum Joannis* (R. 38). Notons encore qu'elle est présentée comme plus ancienne que la *Ia Joannis* (*Fug.* 9). Rönsch, p. 529.

6. 4 *M.* 5, *fin :* Auctoritatem ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem.

7. *Pr.* 21.

Voir ci-dessus, p. 227, n. 2.

taires immédiats ne tire pas à conséquence, puisque tout écrit émané d'un apôtre est, par nature et de droit, destiné à l'instruction de toute l'Église[1]. Et s'il exclut de son canon l'épître aux Hébreux, c'est que l'auteur présumé de cette épître, Barnabé, si vénérable soit-il, ne saurait être considéré comme formant avec saint Paul une seule personne morale[2].

Parmi les apocryphes du N. T., le Pasteur d'Hermas attire particulièrement l'attention de Tertullien[3]. Il en parle d'abord avec respect, et, selon toute apparence, comme d'un livre inspiré[4]; plus tard il le traite avec un mépris extrême, comme apocryphe et fauteur d'adultère[5]. Pour éviter cette évolution violente, il lui eût suffi d'appliquer son critérium : le Pasteur ne pouvait se réclamer d'une origine apostolique. Laissant de côté cette considération, Tertullien céda successivement à diverses influences. Tout d'abord il se conforma sans arrière-pensée à l'église romaine, où le Pasteur avait pris naissance et jouissait d'une autorité presque égale à celle des Livres Saints : le canon dit de Muratori, témoin de l'usage romain au déclin du deuxième siècle, reflète cet ancien état de l'opinion[6]. Plus tard, une réaction se produisit à Rome et dans les églises de sa communion : sans rejeter le Pasteur, on marqua plus explicitement le rang secondaire qui lui convenait. Tertullien, alors en pleine crise montaniste, prit ombrage de quelques traits qui lui rappelaient la morale du pape Calliste, et l'entraînement de la polémique le rendit sévère à l'excès pour l'œuvre, en somme exquise, d'Hermas.

---

1. 5 *M.* 17 : Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes Apostolus scripserit dum ad quosdam.
2. Voir p. 228, n. 1.
3. Voir Mgr Batiffol : *Hermas et le problème moral au deuxième siècle*; dans *R. B.*, t. 10 (1901), p. 337 sq. ou dans : *Études d'histoire et de théologie positive* (Paris, 1902), p. 45 sq.
4. *Or.* 16 : Hermas ille, cujus scriptura fere *Pastor* inscribitur. — Ce passage fait allusion à Hermas, *Vis.* 5, 1.
5. *Pud.* 10 : Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum..., *ib.* 20 : Illo apocrypho Pastore moechorum.
6. Ajouter le témoignage de saint Irénée, qui (*Haer.* 4, 20, 2) cite le Pasteur (*Mandat.* 1) entre la Genèse et le prophète Malachie.

Les Actes de Paul et de Thècle apparaissent, dans la question du baptême, revendiquant pour les femmes le droit d'enseigner et de baptiser[1]. Tertullien met les fidèles en garde contre cet apocryphe, dû à la supercherie d'un prêtre d'Asie qui fut, pour ce fait, déposé de son office.

Il mentionne dédaigneusement[2] les psaumes de Valentin, que tel hérétique a l'impudence de citer comme une autorité respectable : pourtant dès cette époque, lui-même cite parfois des prophètes non moins suspects[3].

Il ne sera pas sans intérêt de comparer le canon de l'église de Carthage, tel qu'il vient de nous apparaître, au canon de l'église de Rome, tel qu'il ressort du fragment de Muratori. Le document romain paraît ignorer les deux épîtres de Pierre. Par contre, il en accorde deux à Jean. Il incline à recevoir l'apocalypse de Pierre. Il ignore l'épître aux Hébreux. Enfin il mentionne le Pasteur, qu'on peut lire dans l'église, non toutefois au rang des prophètes et des apôtres. Presque identiques sont les indications de saint Irénée[4]. On voit qu'entre Rome et Carthage la divergence la plus notable concerne la *I^a Petri,* reçue, ce semble, en Afrique avant de l'être en Italie[5]. Demeurent provisoirement hors de l'un et de l'autre canon : *Ep. Jacobi*[6], *II^a Petri, III^a Joannis*[7].

---

1. *B.* 17. — Cf. Eusèbe, *H. E.* 3, 19; saint Jérôme, *Vir. ill.* 7. — Lipsius : *Acta apostolorum apocrypha*, 2, 1 (1887), p. 424 sq.; Harnack, *A. C. L.*, 1, p. 136-137; *Chronologie*, I, 493-505.

2. *c. C.* 17. 20. — Cf. Origène *In Job.* 21, 11. Citation de psaume valentinien, *Philosophumena,* 7, 37.

3. Sur la prophétie montaniste, mise au rang des Écritures divines, voir c. IX, § 4, p. 451.

4. Voir Loisy, *Canon de l'A. T.* p. 102 sq.

5. L'absence, chez Tertullien, de référence certaine à un écrit aussi court que la *II^a Petri,* ne saurait être tout à fait concluante quant à l'usage de son église. Et peut-être faut-il voir, 5 *M.* 16, une allusion à 2 Joan. 7, au lieu de 1 Joan. 4, 1.

6. On a cru découvrir, *Adv. Judaeos* 2, la trace de l'épître de saint Jacques (2, 23). Ce rapprochement reste douteux. Le texte en question s'explique suffisamment par une double allusion à saint Paul (Rom. 3, 4 ou Gal. 3, 6) et à Isaïe (41, 8). — Cf. Rönsch, p. 572-574.

7. Les fragments dits *deutérocanoniques* du *N.* T. n'apparaissent pas, du moins avec certitude, chez Tertullien. Oehler a relevé plusieurs allusions à la finale de saint Marc (16, 9-20), mais toutes sont fort douteuses. Par contre on aurait tort de voir dans *Prax.* 25, où il cite Joan. 20, 31

3° *Texte des Écritures* [1].

Le texte original, hébraïque ou grec, des Écritures, n'étant accessible qu'à un petit nombre de fidèles, spécialement dans l'Afrique occidentale, de bonne heure on s'occupa de le traduire pour l'usage commun. Tertullien est l'un des premiers témoins de ce travail, et cite largement les versions primitives. Ses études scripturaires intéressent donc au plus haut point les origines de la Bible latine.

Nulle part on ne voit qu'il se soit préoccupé de recourir à l'hébreu. Il indique bien, à propos de Is. 7, 14 [2], le sens du mot Emmanuel (*Nobiscum Deus*); mais à coup sûr ce trait ne décèle pas un hébraïsant. Par contre, il possédait fort bien le grec, puisqu'il était capable d'écrire des livres en cette langue [3]; et il s'en servait pour l'étude de l'Écriture sainte. Dans les difficultés de texte, nous le voyons recourir aux Septante pour l'A. T., au texte original pour le N. T [4]. Sans faire intervenir le

---

comme *clausula evangelii*, la preuve qu'il n'aurait pas connu la finale (d'ailleurs protocanonique) de saint Jean. Car *An.* 50 renferme une allusion certaine à Joan. 21, 23.

1. L'histoire de la Bible africaine vient d'être exposée excellemment par M. P. Monceaux, *Tertullien*, l. 1 c. 3, p. 97-176. Nous ne saurions faire choix ici d'un meilleur guide. — Voir encore : Burkitt, *The old latin and the Itala*, dans *Texts and Studies* 4, 3 (1896); Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel* (Leipzig, 1897); le même dans *Real-Encyclopädie für Prot. Theol.*, 3, (1897) au mot *Bibelübersetzungen*; Wordsworth, Sanday and White, *Oldlatin biblical text* (Oxford, 1883-88); Wordsworth and White, *Novum Testamentum latine* (Oxford, 1889-93); Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate* (Nancy, 1893); Rönsch, *Itala und Vulgata*, 2ᵉ éd. Marburg, 1875); *das Neue Testament Tertullians aus den Schriften, desselben reconstruirt* (Leipzig, 1871); Harnack, *Chronologie der A C L*, 2 p. 301 sq.

2. 3 *M.* 12.

3. Voir *B.* 15; *V. v.* 1; *Cor.* 6.

4. Ainsi 2 *M.* 9 : Imprimis tenendum quod graeca Scriptura signavit, afflatum nominans, non spiritum (il s'agit de la nature de l'âme); de même *An.* 11. — 4 *M.* 14. Beati *mendici* (sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in graeco est), quoniam illorum est regnum Dei. — *Monog.* 11. Sciamus plane non sic esse in graeco authentico quomodo in usum exiit. — Voir encore 2 *M.* 24 sur le mot μετάνοια (pénitence); 4 *M.* 11 sur le mot *Liban*; *Prax.* 5 sur λόγος et ses deux équivalents latins, *ratio* et *sermo*; *ib.* 8 sur προβολή; *Val.* 6, désespérant d'expliquer en latin les détails du système valentinien, il se décide à garder des mots grecs, quitte à traduire entre les lignes; emprunts à la langue philosophique des Grecs, *An.* 12. 14. 16. 21. 23. 25. 30. 31. etc.; citations grecques, *Scap* 4. 5. D'autres traits encore sont d'un

miracle dans la genèse de la version alexandrine, comme Irénée [1] et le Pseudojustin [2], il professe pour elle un profond respect [3]. Non content de rappeler les éloges que lui ont donnés des Gentils, tels que Ménédème et Aristée, il affirme le devoir pour tout chrétien de s'en tenir à ce texte, qui doit décider dans les cas douteux; il lui reste fidèle, même quand d'autres l'abandonnent : c'est des Septante que procède son texte latin de Daniel [4] : or la version de ce prophète étant particulièrement fautive dans les Septante, plusieurs préféraient emprunter celle de Théodotion [5], qui prévaudra dans l'usage de l'Église. Le principe du recours au grec, admis par Tertullien, ne sera pas ébranlé par la diffusion des nouvelles versions latines, et saint Augustin ne s'en départira pas [6].

Mais si la controverse nécessitait parfois le recours au grec, l'usage liturgique d'une population illettrée, dans l'Afrique latine, exigeait impérieusement des textes latins; et l'existence de ces textes n'est pas seulement vraisemblable, Tertullien en fournit la preuve positive. Il a répandu dans ses ouvrages d'innombrables citations de l'Écriture sainte : sans doute il ne prenait pas la peine de traduire chaque fois du grec. Nous savons même par son propre témoignage qu'il avait entre les mains des versions de certains au moins des Livres saints [7],

---

helléniste : *H.* 19; *c. C.* 1 ; *Monog.* 8; *Pud.* 18. — On a peine à comprendre que Semler ait pu attribuer à Tertullien un éloignement systématique pour les textes grecs. (*Dissertatio*, ap. Oehler, t. 3, p. 629.)

1. *Haer.* 3, 21, 2.
2. *Exhort. aux Grecs*, 13.
3. *Ap.* 18.
4. Burkitt, *op. cit.* p. 67; Monceaux, p. 101. 116. 117.
5. L'influence de Théodotion est marquée sur saint Irénée (Voir Loisy, *Histoire du texte et des versions de la Bible*, Amiens, 1892, l. 2, p. 169) et sur saint Cyprien. (Monceaux, *l. c.*) — Pourtant saint Irénée ne parle pas en bons termes de Théodotion (*Haer.* 3, 21, 1).
6. Il s'exprime ainsi, *De doctrina christiana*, 2, 15 : Latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus LXX interpretum, quod ad V.T. attinet, excellit auctoritas... Libros autem N. T., si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est. — Voir la curieuse lettre où le même Père engage saint Jérôme à donner une traduction définitive des Septante, au lieu de perdre son temps sur l'hébreu. Ego sane te mallem graecas potius canonicas interpretari Scripturas, quae LXX interpretum perhibentur. (*Ep.* 71; *P. G.* 33, 241).
7. Monceaux, p. 110.

car il les cite et les discute : versions de la Genèse [1], des évangiles de saint Luc [2] et de saint Jean [3], de l'épître aux Galates [4], de la 1re aux Corinthiens [5]. D'où venaient ces textes, et de quelle autorité jouissaient-ils dans l'église d'Afrique? Tertullien n'a pas pris soin de nous le dire, et l'on ne peut arriver là-dessus qu'à des probabilités.

Quand on songe quels liens étroits rattachaient l'église de Carthage à l'église de Rome, on imagine volontiers que Carthage avait reçu de Rome ses Livres saints, avec ses premiers apôtres. Mais d'autre part on sait que l'église de Rome, durant deux siècles environ, parla grec ; de plus la propagation de l'Évangile se faisait au moyen de la parole, plus que des documents écrits; enfin il ne faut pas voir dans la traduction des Livres saints en langue vulgaire une entreprise conduite avec méthode par les soins de l'autorité ecclésiastique; deux siècles plus tard, saint Augustin constate que tout le monde y a mis la main [6] : quiconque savait tant soit peu les deux langues grecque et latine, se mêlait de traduire l'Écriture, et il en est résulté d'innombrables essais, de valeur évidemment très inégale. Ces traducteurs de rencontre pouvaient surgir à Carthage aussi bien qu'à Rome, et si l'origine africaine des versions citées par Tertullien n'est pas démontrée, du moins elle n'a rien d'invraisemblable. Quoi qu'il en soit, nous trouvons pour la première fois les Livres saints aux mains des fidèles dans la Passion des Scillitains, martyrisés l'an 180 après Jésus-Christ. Ces confesseurs, gens de condition et d'éducation moyenne, avaient dans leur bagage les évangiles et les épîtres de saint Paul [7] : il y a tout lieu de croire qu'ils les

1. 2 *M*. 9.
2. 4 *M*. 14.
3. *c. C.* 19; *Prax*. 5.
4. 5 *M*. 4.
5. *Monog*. 11.
6. *De doctrina christiana*, 2, 11 : Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt; latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari.
7. *Passio martyrum Scillitanorum*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 8 (1889), p. 7 : Venerandi libri legis divinae et epistolae Petri apostoli viri justi.

lisaient en latin. Donc une bonne partie du N. T. était déjà traduite. Vingt ans après, Tertullien sème dans ses écrits d'innombrables citations bibliques. Il le fait en homme qui ne tient pas à la lettre, et les mêmes versets reparaissent souvent chez lui avec des variantes notables[1] : cela ne prouve pas qu'il n'usait point de versions toutes faites — nous avons vu le contraire, — mais cela prouve qu'aucune version ne s'imposait comme texte officiel. Un demi-siècle plus tard, saint Cyprien sentira le besoin de mettre un peu d'ordre dans ce chaos; il adoptera une version, dont une partie au moins paraît avoir été ancienne, et donnera personnellement l'exemple de la fidélité à un texte unique. Mais il n'aura pas le temps ou le pouvoir d'imposer cette pratique autour de lui, et l'anarchie qu'il avait essayé de combattre reprendra bientôt le dessus. La Bible africaine officielle rêvée par saint Cyprien n'existera jamais, et saint Augustin traitera les textes avec la même désinvolture que Tertullien.

Un examen attentif permet de désigner avec assurance plusieurs parties de l'Écriture traduites en latin pour les fidèles d'Afrique, dès le temps de Tertullien. La comparaison avec

— Le texte édité par Robinson (*T. a. S.* I, 2, Cambridge, 1891) autorise à lire *Pauli* au lieu de *Petri*.

1. Voir les textes parallèles cités par Monceaux, p. 108 : Deut. 8, 12-14 (*Jej.* 6 et 4 *M.* 15); Ps. 1, 1 (*Spect.* 3; 4 *M.* 42; *Pud.* 18); Is. 57, 1.2 (*Scorp.* 8; 3 *M.* 22; 4 *M.* 28); Act. 21, 13 (*Scorp.* 15; *Fug.* 6); Rom. 8, 17. 18 (*Scorp.* 13; *R.* 40). — Nous ajoutons les suivants :

Ps. 44, 5. — Septante : ὁδηγήσει σε θαυμαστῶς ἡ δεξία σου. *J.* 9 : *Deducet te magnitudo dexterae tuae*; 3 *M.* 14 : Deducet te *mirifice dextera tua.*

Ps. 44, 6. — On lit *J.* 9 : *Ense... quem tunc cingebatur super femur apud David, quando venturus in terras ex Dei Patris decreto nuntiabatur*; 3 *M.* 14 : *Ense... quem tunc jam cingebatur super femur apud David, quandoque missurus in terram.* Cette dernière version, employée contre un hérétique, renferme une allusion évangélique (Mat. 10, 34 : *Non veni pacem mittere sed gladium*) qu'on ne trouve pas dans la première.

Is. 42, 6. — Septante : Ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν. *J.* 12 : *Dedi te in dispositionem generis mei, in lucem gentium*; 3 *M.* 20 : *Dedi te in dispositionem generis in lucem nationum.*

Dan. 7, 14. — Πάντες οἱ λαοί, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν est rendu, *J.* 14 : *Omnes nationes terrae secundum genus et omnis gloria servient illi*; 3 *M.* 7 : *Omnes nationes terrae secundum genera et omnis gloria famulabunda* (Noeldechen, *T. U.* 12, 2, p. 67).

Le livre de Rönsch, *Das Neue Testament Tertullian's*, fournira d'innombrables exemples.

saint Cyprien offre à cet égard un excellent critérium [1]. Il n'est pas rare en effet que les deux auteurs citent les mêmes textes scripturaires en termes à peu près identiques. Quand ces termes sont ceux de notre Vulgate, l'accord n'a rien de très significatif : car les transcriptions successives, au cours du moyen age, ont eu généralement pour effet d'altérer les citations scripturaires pour les conformer au texte de saint Jérôme. Mais quand ils s'en écartent, l'accord des deux docteurs africains sur une leçon singulière donne à penser qu'ils puisent à la même source. Or cela est particulièrement fréquent pour les livres suivants [2] : quant à l'A. T., *Genèse, Deutéronome*, les quatre *grands Prophètes, Proverbes, Psaumes;* quant au N. T., *Évangiles* (au moins *saint Luc* et *saint Jean*), principales *Épîtres de saint Paul*, et, jusqu'à un certain point, *Actes des Apôtres*. On est donc fondé à croire que ces livres figuraient dans la Bible latine de Tertullien.

Que cette Bible fût étroitement apparentée aux Septante, il est facile de s'en convaincre. Donnons quelques exemples.

Gen. 49, 5. — Le texte des Septante : Συμεὼν καὶ Λευὶ ἀδελφοὶ συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξαιρέσεως αὐτῶν est rendu, *J.* 10 : *Simeon et Levi perfecerunt iniquitatem ex sua secta; 3 M.* 18 :... *ex sua haeresi*. (Voir Noeldechen, *T. U.* 12, 2, p. 67.)

Gen. 49, 6. — J. 10 : *In concupiscentia sua subnervarunt taurum; 3 M.* 18 : *In concupiscentia sua ceciderunt nervos tauro* (Septante : ἐνευροκόπησαν). La Vulgate porte : *In voluntate sua suffoderunt murum.*

I. Reg. 1. 11 [3]. — *Et vinum et ebriamen non bibet.* Ce vœu de la mère de Samuel se lit dans les Septante, et non dans la Vulgate.

Is. 3, 10 [4]. — *Venite, auferamus justum quia inutilis est nobis.* Ce texte, fort

---

1. Monceaux, p. 112 sq.

2. Rapprochements très instructifs ap. Monceaux, p. 113-117. — On a rapproché aussi quelques textes de la *Passio Perpetuae* (*ib.*, p. 114). — L'épigraphie africaine a fourni au R. P. Delattre un certain nombre de textes bibliques (Voir le *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1894, t. 2, p. 210-212). Mais ces textes appartiennent au quatrième et au cinquième siècle. — L'incorrection même de certains textes cités par Tertullien montre qu'il transcrit un traducteur barbare. Ainsi *Pud.* 13, dans la citation de 2 Cor. 2, 7 ; ce n'est pas Tertullien qui a rendu ὥστε par *uti* suivi de l'infinitif : *uti e contrario magis vos donare* et *advocare* (le verbe *malitis* est une insertion de Oehler). — Autres exemples ap. Harnack, *Chronologie*, 2, p. 301, n. 1.

3. *Jej.* 9.

4. 3 *M.* 22.

éloigné de la Vulgate, répond au grec des Septante, tel que le lisait saint Justin (*Dial.* 137) : Λέγων γὰρ τὴν Γραφὴν ἣ λέγει· Οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι βεβούλευνται βουλὴν πονηρὰν καθ' ἑαυτῶν, εἰπόντες, ὡς ἐξηγήσαντο οἱ Ἑβδομήκοντα ἐπήνεγκα· Ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν, ἐμοῦ ἐν ἀρχῇ τῆς ὁμιλίας καὶ εἰπόντος ὅπερ ὑμεῖς εἰρῆσθαι βούλεσθε, εἰπόντες· Δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν. Le texte que Justin apporte en second lieu est celui que saint Jérôme lisait dans les Septante, et que présentent nos manuscrits.

Is. 5, 18 [1]. — *Vae illis qui delicta sua velut procero fune nectunt.* Répond aux Septante : Οὐαὶ οἱ ἐπισπώμενοι τὰς ἁμαρτίας ὡς σχοινίῳ μακρῷ. — Vulg : *Vae qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis.*

Is. 7, 9 [2]. — *Nisi credideritis, non intellegetis.* Septante : ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.. — Vulg : *Si non credideritis, non permanebitis.*

Is. 9, 1 [3]. — *Hoc primum bibito, cito facito,* répond au grec des Septante : Τοῦτο πρῶτον πίε, ταχὺ ποίει. (Cf. Hieron. in h. l., *P. L.* 24, 124.)

Is. 57, 2 [4]. — *Sepultura ejus ablata est e medio.* Cette version, où Tertullien trouve une allusion à la résurrection du Christ, répond librement au texte des Septante : ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ. Elle s'écarte notablement du texte original, reproduit plus fidèlement par Aq. Sym. Théod.

Is. 63, 9 [5]. — *Non angelus neque legatus, sed ipse Dominus salvos eos fecit.* Répond au grec des Septante, et diffère de la Vulgate.

Cette fidélité à la version alexandrine nous a valu parfois la conservation de leçons importantes.

Ps. 95, 10 [6]. — *Dominus regnavit a ligno.* Les mots : *a ligno* manquent en hébreu, en grec et dans la Vulgate ; ni Origène, ni saint Jérôme ne les connaît. Cependant saint Justin (*Dial.* 73) affirme que les Septante portaient : Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, et accuse les Juifs d'avoir fait disparaître cette allusion à la croix. On la retrouve dans le psautier grec de Vérone, chez Lactance, Arnobe, saint Augustin, Cassiodore ; elle a passé dans le *Vexilla Regis :*

Impleta sunt quae concinit
David fideli carmine
Dicens in nationibus
Regnavit a ligno Deus ;

et dans la liturgie romaine. Mais la conformité de l'hébreu et des versions anciennes, qui toutes ignorent cette allusion, rend invraisemblable l'accusation formulée par saint Justin : les mots ἀπὸ τοῦ ξύλου sont plutôt

1. *Paen.* 11.
2. *Ap.* 21 ; *B.* 10 ; 4 *M.* 20. 25. 27 ; 5 *M.* 11.
3. 4 *M.* 7.
4. 3 *M.* 19 ; *J.* 10.
5. *c. C.* 14, fin.
6. 3 *M.* 19 ; *J.* 10. 13.

une glose chrétienne. Voir Cornely, *Introd. in Libros sacros*, t. I, p. 289.

Is. 9, 6 [1]. — Le nom d'*Ange du grand conseil*, donné au Christ dans les Septante, n'a point passé dans la Vulgate; mais on le trouve chez Tertullien (*c. C.* 14), comme chez saint Irénée (3, 16, 3).

Parfois cependant Tertullien a omis, changé ou ajouté quelque chose au texte des Septante :

Deut. 21, 23 [2]. — *Maledictus omnis qui pependerit in ligno.* C'est ainsi que Tertullien cite ce texte. La massore, les Septante et la Vulgate ont : *maledictus a Deo.* Saint Justin (*Dial.* 89) avait commis la même omission que Tertullien.

Thren. 4, 20 [3]. — *Spiritus personae ejus Christus Dominus.* Pour Tertullien, le pronom *ejus* représente Dieu le Père. Mais on trouve un pronom de 1e personne chez Sept. : Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς Κύριος (saint Justin, I *Ap.* 55 : Πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν), Vulg. : *Spiritus oris nostri, Christus Dominus;* ce qui ne permet pas d'appliquer ce texte à la procession du Verbe.

Ez. 9, 4 [4]. — *Transi per mediam Hierusalem, et scribe signum Tau in frontibus virorum qui gemunt et dolent...*; ib. 6 : *Omnes autem super quos est Tau signum, ne accesseritis.* Les Septante parlent bien de signe (σημεῖον), mais ne spécifient pas quel signe. D'ailleurs ce passage ne se trouve pas dans ce qui nous a été conservé de saint Justin. Il y a donc lieu de croire que Tertullien a sous les yeux une version autre que les Septante, peut-être celle d'Aquila, qui, ainsi que Théodotion, conserve le *Tau*.

Osee, 12, 4 [5]. — *In templo meo me invenerunt.* Ne répond pas au grec : Ἐν τῷ οἴκῳ Ὢν εὕροσάν με.

Tertullien a bien mérité du N. T., en dénonçant les mutilations infligées par Marcion à ceux même des Livres saints qu'il ne rejetait pas entièrement. On sait que l'hérétique supprimait l'évangile de l'enfance (Luc. 1-2) [6]. Il avait pris bien d'autres libertés avec le texte de saint Luc et de saint Paul.

Luc. 10, 25 [7]. — *Quid faciens vitam aeternam consequar?* Marcion a supprimé *aeternam*, de manière qu'il est seulement question de longévité, c'est-à-dire d'une bénédiction temporelle, aux termes de la Loi. (Ex. 20, 12; Deut. 6, 2.) Tertullien rétablit le mot supprimé.

---

1. *c. C.* 14.
2. *Pat.* 8; 3 *M.* 18; *J.* 10.
3. *Prax.* 14.
4. *J.* 11.
5. 4 *M.* 39
6. 4 *M.* 2. 3.
7. 4 *M.* 25.

Gal [1]. — 3, 14. Marcion supprimait la mention d'Abraham. Il supprimait 3, 15-25. Il soudait un lambeau de 3, 15 (*secundum hominem dico*) à 4, 3.

Rom. — Cette épître avait été particulièrement maltraitée par l'hérétique. Tertullien lui oppose le texte intégral [2] : Quantas autem foveas in ista vel maxime epistula Marcion fecerit, auferendo quae voluit, de nostri instrumenti integritate parebit.

I Cor. 15, 45 [3]. — *Factus primus homo Adam in animam vivam, novissimus Adam in spiritum vivificantem.* Sur ce verset, Tertullien relève un faux de Marcion : *Stultissimus haereticus... Dominum posuit novissimum pro novissimo Adam.* Faux maladroit, qui trahit l'intention de défendre la doctrine des deux Christs, et qui ruine la symétrie de la pensée.

Eph. 2, 14 [4]. — (*Christus*) *ipse est, inquit, pax nostra, qui fecit duo unum, judaicum sc. populum et gentilem, quod prope et quod longe, soluto medio pariete inimicitiae in carne sua.* Marcion avait supprimé *sua*, qui condamne son docétisme.

Eph. 2, 20. — *Superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum.* Marcion avait supprimé *et prophetarum*, qui montre l'unité du plan divin à travers les deux Testaments.

Eph. 3, 8. 9 [5]. — *Datam inquit sibi Apostolus gratiam novissimo omnium, illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti occulti ab aevis in Deo qui omnia condidit.* Marcion effaçait la préposition *in*, et faisait le Dieu créateur ignorant de ce qui a été révélé aux ministres du dieu nouveau.

Eph. 6, 2. — *Obaudiant et parentibus filii... hoc est enim primum in promissione praeceptum.* Saint Paul ne fait ici que rééditer un précepte de l'A. T. (Ex. 20, 12), les derniers mots du texte le constatent : Marcion les avait supprimés.

1 Thess. 2, 15 [6]. — (*Judaei*) *Dominum interfecerunt, et prophetas* [*suos*]. A la faveur sans doute de l'ambiguité du texte grec : Τῶν καὶ τὸν Κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας, Marcion avait dû insérer un pronom réfléchi — τοὺς (ἑαυτῶν) προφήτας — ce qui permettait de séparer la cause de Jésus de celle des prophètes. Tertullien dénonce cette interpolation tendancieuse.

Dans le N. T., Tertullien présente, comme dans l'A., des leçons particulières. Il intervertit deux demandes du *Pater* [7] : cette anomalie n'était sans doute pas générale en Afrique, car on ne la re-

---

1. 5 *M.* 3. 4.
2. 5 *M.* 13.
3. 5 *M.* 10.
4. 5 *M.* 17.
5. 5 *M.* 18.
6. 5 *M.* 15.
7. La 2e et la 3e. — (*Or.* 4 et 5, et, de nouveau, 9). Il n'a d'ailleurs pas eu d'autre occasion de citer ce verset, Mat. 6, 10. — Rönsch, p. 80. 599.

trouve pas chez saint Cyprien qui, lui aussi, commenta l'Oraison dominicale. — Voici deux variantes notables du 4e évangile :

Joan, 1, 3. *Omnia per illum facta sunt, et sine illo factum est nihil* [1]. — Dans ses nombreuses allusions à ce texte, Tertullien omet constamment d'y rattacher les mots : *quod factum est.* On doit en conclure que, dans sa pensée, ces mots appartenaient à la phrase suivante, contrairement à la Vulgate, mais conformément à beaucoup de textes anciens (Clément Alex., Novatien, *de Trin.* 13. 16. 21, Ambros., *Serm.* 14. 20 *in Ps.* 118; etc...; *Verc. Veron. Corb.* uterque, *Palat. Gat. Gall. Brix.* — Ajouter la *Peshitto* d'après F. C. Burkitt, dans *J. T. S.* 4 (april 1903) p. 436-438).

Joan. 3, 6 [2]. — *Quod in carne natum est, caro est* (*quia ex carne natum est*); ... *et quod de spiritu natum est, spiritus est* (*quia Deus spiritus est, et ex Deo natus est*). Les mots mis entre parenthèses n'appartiennent pas au texte sacré. Soit qu'ils y eussent été insérés par un traducteur inconnu, soit que Tertullien le premier les y ait introduits, la glose *quia Deus spiritus est...* fut considérée par plusieurs Pères (Hilar. Ambr. Vigil. Taps.) comme Écriture sainte, et on la retrouve dans divers mss. de la Bible latine (*Vercellensis a* etc.) [3].

Enfin il lui arrive de tomber dans des bizarreries ou des erreurs plus ou moins graves, dont les unes lui sont imputables, les autres sont dues, au moins en partie, à l'incorrection des textes grecs :

Prov. 9, 2 [4]. — *Sophia jugulavit filios suos*. Sept. : Ἡ σοφία... ἔσφαξε τὰ ἑαυτῆς θύματα. Vulg. : *Sapientia immolavit victimas suas.* La leçon de Tertullien est liée à une interprétation mystique : il applique ce texte aux martyrs, et ajoute : *Opto et ipse in filios ejus redigi, ut ab ea occidar; opto occidi, ut filius fiam.* Comparez saint Augustin, *Civ. Dei*, 17, 20 : *Hic certe agnoscimus Dei Sapientiam, h. e. Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum, et huic, tanquam capiti membra, Ecclesiam subjunxisse, martyrum victimas immolasse...* — Le mot *filios*, comme traduction de θύματα, reste surprenant. Tertullien aurait-il lu, dans son exemplaire des Septante : κύματα (*fetus*), pour θύματα?

Luc. 12, 51 [5]. — *Putatis venisse me pacem mittere in terram? Non dico vobis, sed separationem. Machaeram quidem scriptum est; sed Marcion emendat, quasi non et separatio opus sit machaerae.* — Tertullien accuse Marcion d'avoir substitué au mot μάχαιραν le mot διαμερισμόν. Il n'a pas

1. *H.* 20; cf. *ib.* 18. 22. 45; 5 *M.* 19; R. 5; *Prax.* 2. 7. 14. 15. 19. 20. 21.
2. *c. C.* 18.
3. Semler, ap. Oehler, t. 3, p. 637.
4. *Scorp.* 7.
5. 4 *M.* 29. Cf. Zahn, *N. T. Kanon*, 1, p. 604.

pris la peine de se référer à sa propre Bible, et sa mémoire le sert mal. Le passage parallèle de saint Mathieu (10, 34) a en effet μάχαιραν, mais tous les textes de saint Luc portent διαμερισμόν.

Joan. 1, 13. — Tertullien lit [1] : *Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex Deo natus est;* et il accuse les valentiniens d'avoir falsifié les textes grecs pour adapter à leur conception d'une race spirituelle d'hommes ces mots qui, en réalité, concerneraient le Christ. Le fait est que la même leçon se retrouve par deux fois dans la version latine de saint Irénée [2]; on l'a signalée encore [3] chez saint Ambroise, saint Augustin et Sulpice Sévère, enfin dans le *codex veronensis b* des évangiles [4]. On peut donc croire que, dès le deuxième siècle, cette leçon se trouvait dans un certain nombre de textes latins. Quant à l'accusation de faux, formulée contre les hérétiques, rien n'est moins prouvé, et l'on peut douter que Tertullien se soit livré sur ce point à une enquête sérieuse, car nos textes grecs portent : ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν, leçon confirmée par la Vulgate : *sed ex Deo nati sunt* [5].

Act. 15, 28. 29 [6]. *Visum est Spiritui Sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine, a quibus observando vos recte agetis vetante Spiritu Sancto.* Tertullien croit trouver ici la réprobation de l'idolâtrie, de la fornication et de l'homicide, c'est-à-dire des trois cas réservés. Aussi ajoute-t-il aussitôt : *Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationi locum honoris sui inter idololatriam et homicidium.* En réalité les mots *sacrificiis* et *sanguine* ne visent que les *idolothyta* et les viandes étouffées. Grec : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνεαίς. — On trouve la trace de la même erreur dans Iren. (3. 12, 14), Cyprian. Ambrosiast. Hier. Pacian. et le *codex Bezae.*

Gal. 2, 3. 5. [7] — *Sed nec Titus, qui mecum erat, cum esset Graecus, coactus est circumcidi... Propter falsos superinducticios fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, ad horam cessimus subjectioni.* Cette version diffère du texte grec de Marcion. Tertullien reproche à l'hérétique d'avoir faussé les derniers mots par l'insertion d'une négation (*nec ad horam cessimus*); il estime que saint Paul explique ici les concessions auxquelles il se

---

1. c. *C.* 19.
2. Irénée, 3, 16, 2; 3, 19, 2. — Peut-être a-t-on la trace de la même leçon chez saint Justin, *Dial.* 63; 1 *Ap.* 32; et chez saint Ignace, *Smyrn.* 1.
3. Voir Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 3, p. 388 sq.
4. Voir Bianchini, *Evangeliarium quadruplex* (reproduit dans Migne *P. L.* 12, 356). Le *codex veronensis* est du cinquième siècle (Gregory, *Prolegomena in N. T. Tischendorf* [8], Leipzig, 1894, p. 954).
5. Voir cependant, pour la défense de la leçon de Tertullien, l'abbé Loisy dans *R. H. L. R.* t. 2 (1897), p. 142-163.
6. *Pud.* 12.
7. 5 *M.* 3.

vit amené par égard pour de faux frères, et après avoir développé sa pensée, il conclut : *Necessario igitur cessit ad tempus, et sic ei ratio constat Timotheum circumcidendi.* La négation marque également dans saint Irénée (3, 13, 3), Victorinus, Ambrosiaster, Sedulius et le *codex claromontanus* D. Quelques modernes ont pris parti pour Tertullien [1]. Néanmoins le contexte indique bien clairement l'intention, chez saint Paul, de motiver son indépendance à l'égard des faux frères; on sait d'ailleurs qu'il fut amené à circoncire Timothée (Act. 16, 3), mais dans le cas présent il refusa de circoncire Tite. La négation doit être maintenue (οἷς οὐδέ dans les principaux mss. grecs B A C E F G K L P; de même les versions : vulg. syr. copt. arm., plusieurs Pères Latins, Ambr. Hier. Aug.).

Gal. 3, 26. *Omnes enim filii estis fidei* [2]. — Le texte grec porte : Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· La leçon *filii fidei* (au lieu de *filii Dei*) devait se trouver dans la version latine employée par Tertullien, qui ajoute aussitôt : *Ostenditur quid supra haeretica industria eraserit, mentionem sc. Abrahae, qua nos Apostolus filios Abrahae per fidem affirmat, secundum quam mentionem hic quoque filios fidei notavit.*

1 Cor. 7, 39 [3]. — Tertullien traduit : *Mulier vincta est, in quantum temporis vivit vir ejus; si autem mortuus fuerit, libera est : cui vult, nubat, tantum in Domino.* Et il reproche aux catholiques de dénaturer la pensée de saint Paul, *per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem,* quand ils lui font dire : *Si autem dormierit vir ejus, libera est : si son mari vient à mourir,* au lieu de : *si son mari est déjà mort;* appliquant au futur ce qui ne convient qu'au passé, et autorisant, non seulement le mariage chrétien d'une femme devenue veuve dans l'infidélité, mais le second mariage d'une veuve chrétienne. La critique de Tertullien donne à penser qu'il lisait dans son exemplaire de saint Paul : ἐὰν δὲ κεκοιμῆται ὁ ἀνήρ; mais les textes le condamnent; tous portent : ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, l'aoriste, et non le parfait, du subjonctif. — La version condamnée par Tertullien a été conservée par saint Cyprien et par la Vulgate.

2 Cor. 7, 1 [4]. — Cité une première fois sous la forme : *Mundemus nos ab inquinamento carnis et sanguinis* (?); une seconde fois sous la forme plus conforme au grec : *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Phil. 3, 14 [5]. — La version : *Ad palmam incriminationis* suppose le grec : ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἀνεγκλήσεως. Le texte authentique porte : ἐπὶ τὸ βραβεῖον

---

1. Morinus, *Exercitation. biblic.* 2, 1, p. 34; Semler, *Dissertatio de varia et incerta indole librorum Tertulliani,* 5. 6. 7 (reproduit dans Oehler, t. 3, p. 629 sq).

2. 5 *M.* 3. — M. Zahn (*Geschichte des N. T. Kanons,* 2, 2, p. 500), admet contre toute vraisemblance que Marcion avait corrigé le texte grec, pour lire : υἱοὶ... τῆς πίστεως. — Harnack, *Chronologie,* t. 2, p. 302.

3. *Monog.* 11.

4. 5 *M.* 12; *Pud.* 15.

5. *R.* 23.

τῆς ἄνω κλήσεως, que la Vulgate a rendu : *Ad bravium supernae vocationis* (Rigault).

1 Thess. 5, 23 [1]. — Cité tantôt avec une inversion des termes : *Et integrum corpus vestrum et anima et spiritus sine querela conserventur in praesentia Domini;* tantôt selon l'ordre du texte original : *Spiritus noster et corpus et anima sine querela in adventu Domini et Salutificatoris nostri Christi conserventur.*

Hebr. 6, 4-6. — Tertullien [2] cite ainsi ce texte : *Impossibile est enim eos qui semel illuminati sunt et donum caeleste gustaverunt et participaverunt Spiritum Sanctum et Verbum Dei dulce gustaverunt, occidente jam aevo cum exciderint, rursus renovari in paenitentiam...* — On a observé justement que les mots : *occidente jam aevo* ne répondent nullement au texte grec : δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος. Semler, auteur de cette observation, pense [3] que l'interprète a lu : δῦσαι μέλλοντος αἰῶνος. Telle quelle, la conjecture ne nous paraît pas plausible; mais elle ouvre une voie que l'on peut suivre. Grammaticalement et paléographiquement, la leçon δῦναί τε μέλλοντος αἰῶνος rend mieux compte du texte latin.

4° *Exégèse.*

En matière d'exégèse, il est nécessaire de distinguer les principes énoncés par Tertullien, et l'application plus ou moins heureuse qu'il a faite de ces principes.

On l'a vu affirmer que l'interprétation des Écritures, tout comme leur conservation, appartient à l'Église hiérarchique [4]. C'est à la tradition apostolique de trancher les litiges [5], et l'investigation scientifique ne doit pas perdre de vue la règle immuable de la foi [6]. Les premiers écrits de Tertullien corroborent les déclarations si explicites du *De praescriptione* sur le magistère de l'Église; et comme en rompant avec le catholicisme il ne dépouillera pas ses principes autoritaires, la logique de l'erreur l'entraînera, dans la pratique, à des contradictions énormes.

Il a d'ailleurs, à diverses reprises, formulé les règles d'une bonne exégèse. Avant tout, il inculque la nécessité de procéder

1. *R.* 47; 5 *M.* 15.
2. *Pud.* 20. On sait que Tertullien attribue à saint Barnabé l'épître aux Hébreux.
3. Semler, *Dissertatio,* ap. Oehler, t. 3, p. 635.
4. *Pr.* 17. 38. 39.
5. *Ib.* 6. 7.
6. *Ib.* 12. 14.

du connu à l'inconnu[1], du certain à l'incertain, et d'expliquer les passages obscurs des Livres Saints par l'ensemble des passages clairs. Les hérétiques font précisément le contraire[2] : ils s'attachent à quelques mots difficiles, dont ils faussent le sens, et par là ils corrompent toute la doctrine. Les fidèles ne doivent pas s'arrêter aux mots, mais s'efforcer de pénétrer l'esprit[3]. Quand on hésite sur le sens d'un texte de l'A. T., il est naturel d'en demander l'éclaircissement au N., car le Christ est venu justifier les Prophètes, et les Apôtres, dépositaires de sa pensée, sont qualifiés pour nous la redire[4]. En tous cas, la parole de Dieu exige de ceux qui l'expliquent un souverain respect : qu'ils ne se lancent donc pas dans les commentaires hasardeux[5].

D'ailleurs il faut tenir compte des figures familières aux prophètes. Avant d'exposer les oracles messianiques, Tertullien fait remarquer[6] deux procédés ordinaires des voyants : l'un consiste à énoncer comme passés des faits à venir, l'autre à proposer la vérité sous forme d'allégories ou de paraboles. L'allégorie, loin d'exclure la réalité, la suppose et la confirme : car c'est précisément le propre d'une figure, de représenter quelque chose de réel. Que l'on prenne au sens spirituel ou figuré les prophéties eschatologiques : la fin du monde n'en sera pas moins une vérité prédite par l'Écriture[7]. Ces traits bien réels abondent dans l'A. T., particulièrement les traits pris de la vie du Christ. Ainsi le psaume 21 contient-

1. *R.* 21; *Prax.* 26; *Pud.* 17 : Pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur.

2. *Prax.* 20 : His tribus capitulis (Is. 45, 5; Joan. 10, 30; 14, 9-11) totum instrumentum utriusque Testamenti volunt cedere, cum oporteat secundum plura intellegi pauciora; sed proprium hoc est omnium haereticorum... — *Pud.* 16 : Et hoc sollemne perversis et idiotis haereticis, jam et psychicis universis, alicujus capituli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum instrumenti totius armari.

3. *Scorp.* 7 : Verba non sono solo sapiunt, sed et sensu, nec auribus tantummodo audienda sunt, sed et mentibus.

4. *Scorp.* 9-12.

5. *Pud.* 9 : Malumus in Scripturis minus, si forte, sapere quam contra. Proinde sensum Domini custodire debemus atque praeceptum. Non est levior transgressio in interpretatione quam in conversatione.

6. 3 *M.* 5; Cf. 13. 14.

7. *H.* 34.

il un récit anticipé de la Passion [1]. Si donc on fait la part de l'allégorie, on se gardera bien de mettre l'allégorie partout. Nier, par exemple, que la résurrection corporelle soit annoncée, au sens propre, dans l'Ecriture, ce serait vouloir volatiliser des textes très clairs, et parfois rendre impossible le sens même qu'on prétendrait en tirer [2]. Assurément beaucoup de textes scripturaires peuvent s'entendre allégoriquement de la résurrection [3]. Mais il y en a d'autres. Que la célèbre vision d'Ézéchiel (Ez. 37), concerne la restauration d'Israël après la captivité, Tertullien le nie; mais il fait observer que l'image sous laquelle serait présentée cette restauration, celle d'une résurrection corporelle, supposerait cette résurrection, et par là même en fournirait la preuve : même alors, on ne devrait pas se départir du sens propre de la prophétie [4]. L'interprétation des paraboles évangéliques exige plus de prudence encore. Quelques-uns s'autorisent de ces paraboles pour tourner en allégorie tout l'enseignement de Jésus; mais l'Évangile condamne un tel excès [5]. On y voit que, si Jésus usait quelquefois de paraboles, il ne le faisait pas avec tout le monde, ni à tout propos. Il réservait d'ordinaire cet enseignement aux Juifs; aux disciples, il parlait sans figures. Et ces paraboles sont toujours ou bien expliquées par lui, ou éclairées par un mot de l'évangéliste, ou enfin lumineuses par elles-mêmes. L'Évangile renferme d'ailleurs, notamment sur le jugement, le royaume de Dieu et la résurrection, certaines sentences et assertions parfaitement catégoriques : il faut les prendre *ut sonant*, sans y chercher de figures. Par ailleurs, saint Paul, tout pénétré de l'A. T., en reproduit les idées et aussi les images [6] : c'est ainsi qu'après David il représente le Christ sous les traits d'un roi guerrier.

Un autre abus de l'exégèse allégorique consiste à chercher

---

1. *R.* 20.
2. *Ib.* 21.
3. *Ib.* 26 sq.
4. *Ib.* 30-32.
5. *Ib.* 33; cf. *Scorp.* 11. — Comparer saint Irénée, sur l'interprétation des paraboles évangéliques (*H.* 2, 27).
6. 5 *M.* 18.

du sens aux moindres détails [1]. On prend une peine extrême pour combiner un système que l'on croit ingénieux : mais on échoue misérablement, comme ces marchands de pourpre qui croient avoir donné à une étoffe une teinte bien uniforme : il suffit d'un faux jour pour trahir le défaut de l'ouvrage. Dans toute parabole, certains traits ne sont là que pour la mise en scène, et n'ont pas d'autre valeur : tout comme dans une pantomime l'histrion exécute beaucoup de gestes fort expressifs en eux-mêmes, mais sans rapport avec la donnée principale du rôle. Par exemple : pourquoi cent brebis dans la parabole de la brebis perdue? Pourquoi dix drachmes? pourquoi un balai, dans la parabole des drachmes? A scruter ces circonstances indifférentes, on perd de vue la vérité essentielle. La raison veut qu'on s'attache aux grandes lignes, qui seules portent l'enseignement divin.

Ce programme, qu'il traçait d'une main ferme, Tertullien l'a souvent rempli avec bonheur. On a pu remarquer déjà les qualités, et aussi les défaillances, de son exégèse. Nous en résumerons ici les principaux caractères.

Tout d'abord il convient de signaler le grand mérite de sa polémique contre Marcion. Relevant un à un les arguments scripturaires de l'hérétique, il en montre le vice et souvent les retourne contre lui. Ainsi :

Luc. 20, 35 [2]. — *Quos vero dignatus sit Deus illius aevi possessione et resurrectione a mortuis, neque nubere neque nubi.* Les marcionites joignaient les mots *Deus illius aevi*, et, les appliquant au Dieu du N. T., ils usaient de ce texte pour battre en brèche le mariage, comme une vile institution du Créateur : *Ut : Filii hujus aevi nubunt et nubuntur, de hominibus dictum sit Creatoris nuptias permittentis, se autem, quos Deus illius aevi, alter sc., dignatus sit resurrectione, jam et hic non nubere, quia non sint filii hujus aevi.* Tertullien rétablit la vraie construction, et montre qu'il faut joindre : *illius aevi possessione;* ces mots dépendent du verbe *dignatus sit,* au même titre que *resurrectione a mortuis.* On a peine à comprendre que les marcionites aient pu fausser à ce point le sens de leur texte grec : Οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν.

---

1. *Pud.* 8. 9.
2. 4. *M.* 38.

1 Cor. 2, 8 [1]. — Tertullien signale un contre-sens de Marcion : *Quia subicit (Apostolus) de gloria nostra, quod eam nemo ex principibus hujus aevi scierit, ceterum si scissent nunquam Dominum gloriae crucifixissent, argumentatur haereticus quod principes hujus aevi Dominum, alterius sc. Dei Christum, cruci confixerint, ut et hoc in ipsum recidat Creatorem.* Dans *principibus hujus aevi,* Marcion voyait les ministres de la haine aveugle du Créateur envers le Christ du dieu rival. D'après les mots suivants (*ceterum... crucifixissent*), les auteurs du crucifiement furent des instruments aveugles : or ceci ne convient pas aux démons qui, selon l'Évangile, connaissaient le Christ lors de sa passion (Mat. 4, 1 sq.; Luc. 4, 34; Luc. 11, 21; 22, 3) : les démons durent travailler sciemment à cette œuvre de haine et de désespoir. D'ailleurs Marcion lui-même reconnaît que les mots *principes hujus aevi* ne désignent point ici les démons. Reste donc qu'ils désignent les hommes puissants : les premiers d'entre les Juifs, Hérode, Pilate, le peuple romain. Mais alors les raisonnements de Marcion s'écroulent, et laissent le champ libre à l'exégèse catholique.

1 Cor. 4, 9 [2]. — *Spectaculum facti sumus mundo et angelis et hominibus.* Marcion voyait dans *mundus* le *Deus mundi,* c'est-à-dire le Créateur. Tertullien rejette cette interprétation arbitraire. Il admet que *mundo* désigne les anges et les hommes, qui seront ensuite nommés distinctement.

Eph. 2, 3 [3]. — *Fuimus natura filii iracundiae, sicut et celeri.* Tertullien veut enlever aux marcionites l'appui de ce texte, dont ils abusaient pour faire du Créateur un Dieu de colère. Il montre donc que le mot *natura* affecte *filii iracundiae,* sans affecter précisément *filii.* Les Juifs étaient enfants de Dieu, non par nature, mais par grâce, en vertu de l'adoption que Dieu avait faite de leurs pères (*Creatoris autem non natura sunt filii Judaei, sed allectione patrum*); dans *iracundiae,* il montre une allusion à la tache originelle (*irae filios ad naturam retulit, non ad Creatorem..., diabolo tamen captante naturam, quam et ipse jam infecit delicti semine illato*). — La restriction du sens aux Juifs est arbitraire; sauf ce point, Tertullien rend bien la pensée de saint Paul.

Il faut reconnaître pourtant que Tertullien ne sort pas toujours victorieux de cette lutte; quelques-unes des interprétations de Marcion méritent d'être défendues. C'est le cas pour les deux suivantes :

Rom. 2, 16 [4]. — Tertullien s'exprime ainsi : *Judicabit Deus occulta hominum, tam eorum qui in lege deliquerunt quam eorum qui sine lege, quia et hi legem ignorant et natura faciunt quae sunt legis, utique is Deus ju-*

1. 5 *M.* 6.
2. 5 *Ib.* 7.
3. 5 *Ib.* 17.
4. 5 *Ib.* 13.

dicabit cujus sunt et lex et ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem. Judicabit autem quomodo? Secundum Evangelium, inquit, per Christum. D'après cette explication, l'Évangile serait le code d'après lequel Dieu jugera tant les Juifs, sujets de la Loi, que les Gentils, à qui la nature tient lieu de Loi. Pareille justice serait évidemment arbitraire, car seuls les sujets de l'Évangile peuvent être jugés selon l'Evangile; et il faut voir dans les mots : *secundum Evangelium*, non l'indication du code qu règlera le jugement divin, mais un rappel de l'autorité sur laquelle s'appuie saint Paul. Le grec porte : κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, Vulg. *secundum Evangelium meum.* Il y a lieu de croire que, dans la pensée de l'Apôtre, le mot important est *occulta hominum.* L'idée de juger les actes secrets devait être nouvelle pour bien des esprits, et c'est pourquoi saint Pau éprouve le besoin de s'appuyer sur son Évangile. Voir Cornely, *in h. l.*, p. 139.

2 Cor. 4, 4 [1]. — *In quibus deus aevi hujus excaecavit mentes infidelium.* Marcion joignait les mots : *deus aevi hujus*, et voulait qu'il fût question du Créateur. Tertullien, pour ôter à l'hérésie l'appui de ce texte, admet un hyperbate, et joint : *mentes infidelium aevi hujus* ; il s'agirait des infidèles de ce siècle, c'est-à-dire des Juifs. L'interprétation n'est pas nouvelle : on la trouve déjà dans saint Irénée (3, 7, 1); saint Augustin (*c. Faust.* 21, 2) la signale comme plus commune chez les Latins. Mais elle fait au texte une violence inutile. Tertullien lui-même a senti qu'il était plus simple de s'en tenir à la construction de Marcion, en appliquant les mots *deus aevi hujus*, non pas au dieu marcionite, mais au démon. (*Simpliciori responso prae manu erit esse hujus aevi dominum diabolum interpretari, qui dixerit, propheta referente* (Is. 14, 14) : *Ero similis Altissimi, ponam in nubibus thronum meum*). De fait le démon est appelé plusieurs fois, dans le N. T., prince de ce monde (Joan. 12, 31; 14, 30; 16, 11; Eph. 2, 2; 6, 12; 1 Cor. 2, 6). Cette dernière interprétation, connue de saint Augustin (*c. Faust.* 21, 9; *adv. leg. et proph.* 2, 7), défendue par saint Cyrille d'Alexandrie et par saint Thomas (1ª 1ªᵉ q. 65 *a.* 1), a décidément prévalu.

La tendance qui domine dans l'exégèse de Tertullien est un *réalisme* parfois outré qui lui fait prendre toutes choses dans un sens *matériel,* sinon *matérialiste,* et, selon le mot de Bossuet, *corporaliser* les choses divines. En même temps qu'elle est réaliste à l'excès, cette exégèse est étrangement *verbale,* c'est-à-dire s'attache aux mots, sans toujours pénétrer le sens. Double tendance bien marquée dans les passages suivants :

Gen. 1, 2 [2]. — *Spiritus Domini super aquas ferebatur.* Dans ce texte, Tertullien fait de *Spiritus Domini* tantôt l'Esprit divin et tantôt une créa-

1. 5 *M.* 11.
1. *B.* 3. 4; *H.* 30. 32.

ture. La première interprétation se rencontre *B.* 3 : *Habes, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini Spiritus sedes, gratior sc. ceteris tunc elementis. Nam... solus liquor, semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subiciebat...* — ib., 4 : *Illa jam tunc etiam ipso habitu praenotabant ad baptismi figuram Dei Spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas, super aquas intinctorum moraturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, et ab eo quod superferebatur id quod ferebat sanctitatem mutuabatur... Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequontur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.* — Au contraire, *H.* 30 : *Singillatim definiens tenebras, abyssum, spiritum Dei, aquas, nihil confusum nec in confusione incertum aestimare facit tam diversa relatio certorum et distinctorum elementorum. Hoc quidem amplius, cum situs proprios eis adscribit, tenebras super abyssum, spiritum super aquas, negavit confusionem substantiarum, quarum demonstrando dispositionem demonstravit etiam distinctionem.* Plus clairement, ib., 32 : *Eum spiritum conditum ostendens, qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator universitatis, non, ut quidam putant, ipsum Deum significans spiritum, quia Deus spiritus : neque enim aquae Dominum sustinere sufficerent.* — Dans les fluctuations de cette exégèse sur les mots *Spiritus Domini* (רוח אלהים), une chose demeure constante : c'est la tendance à réaliser sous une forme concrète et matérielle les concepts de Dieu et des choses divines.

Gen. 2, 7 [1]. — *Et flavit Deus flatum vitae in faciem hominis, et factus est homo in animam vivam.* Tertullien maintient ce texte contre Hermogène, qui substituait au mot *flatus* le mot *spiritus*. Il consent bien, en vue d'un objet particulier, à désigner l'âme par le nom de *spiritus* (*An.* 10, fin : *Ita cum de anima et spiritu agitur, ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Ipsum est enim quid per quod est quid*). Mais cette manière de parler le satisfait mal. *An.* 11 : *Sed ut animam spiritum dicam, praesentis quaestionis ratio compellit, quia spirare alii substantiae adscribitur. Hoc dum animae vindicamus, quam uniformem et simplicem agnoscimus, spiritum necesse est certa condicione dicamus, non status nomine, sed actus, nec substantiae titulo, sed operae, quia spirat, non quia spiritus proprie est.* Cette distinction entre *flatus* (principe substantiel), et *spiritus* (acte de la respiration ou de la vie), Tertullien la poursuit à travers deux textes d'Isaïe (Is. 57, 16 et 42, 5).

Is. 57, 16 [2] : *Spiritus ex me prodivit, et flatum omnem ego feci.* — Ib. 42, 5 : *Qui dedit flatum populo super terram et spiritum calcantibus eam.* — Le prophète montre ici Dieu animant tout de son souffle, et donnant à tous les êtres la vie. Les Septante avaient rendu l'hébreu רוח par πνεῦμα, l'hébreu

1 *An.* 11.
2. *An.* 11.

נשמה par πνοή. Déjà saint Irénée (5, 12, 2) serrait de près ces mots, et voyait dans πνεῦμα l'Esprit divin, dans πνοή l'âme créée, ψυχή. Tertullien, développant une idée indiquée par lui à propos de Gen. 2, 7, voit (*An.* 11) dans πνεῦμα, *spiritus*, un souffle qui passe, dans πνοή, *flatus*, un principe substantiel de vie; et il commente ainsi les deux textes. Dans Is. 57, 16, le souffle sorti de Dieu (*spiritus*) devient chez l'être vivant une âme (*flatus*) : *anima enim flatus factus ex spiritu*. Dans Is. 42, 5, l'âme basse et charnelle (*flatus*) est relevée par l'accession de l'Esprit divin : ainsi en fut-il d'Adam lorsqu'il prophétisa (Gen. 2, 23 sq) : *Accidentiam spiritus passus est. Cecidit enim ecstasis super illum, sancti Spiritus vis operatrix prophetiae.* — Le texte sacré n'offre pas de base suffisante à ces hypothèses. D'ailleurs la Vulgate a conservé la distinction des mots qui existait en hébreu et en grec. *Spiritus* répond à רוח; *flatus* répond à נשמה (le *spiraculum* de la Vulgate dans Gen. 5, 7).

Ez. 37 [1]. — La célèbre vision des ossements arides peut-elle être apportée comme preuve scripturaire de la résurrection corporelle? Plusieurs le contestaient, se fondant sur l'interprétation authentique du texte sacré : 37, 11 : *Fili hominis, ossa ista omnis domus Israel est.* Interprétation qui paraît restreindre le sens à la restauration d'Israël. Tertullien montre que, loin d'exclure l'application à la nature humaine, l'application à Israël la suppose et l'exige; en effet, l'allégorie divine manquerait de fondement, si la résurrection corporelle n'était une croyance établie dans l'esprit des Juifs. *Non enim posset de ossibus figura componi, si non id ipsum et ossibus eventurum esset.* La résurrection corporelle est donc ici supposée; elle est affirmée implicitement. Rien de plus naturel que ce raisonnement; d'ailleurs on le retrouve chez d'autres Pères, particulièrement chez saint Jérôme. La vision d'Ézéchiel a été souvent invoquée comme témoignage en faveur de la résurrection (Clem. Rom. 1 *Cor.* 50; Justin, 1 *Ap.* 52; Iren. 5, 15, 1; Origen. *in Lev.*, hom. 7, 2; *in Joan.* t. 10, 20; *Didascalie des Apôres*, 20 (trad. Nau, p. 106); Cyrill. hierosol. *Catech.* 18, 15; Epiphan. *Ancor.* 99; Ambros. *De interpell. Job et David*, 1, 5, 15; *De Spiritu S.*, 3, 19, 149; *De excessu fratris* 2, 73, etc... Voir Knabenbauer *In Ezechielem* (Paris, 1890), p. 379-380). Mais Tertullien ne s'en tient pas là : il écarte l'application à Israël comme invraisemblable et inopportune, et retient comme sens principal le sens communément regardé comme implicite et secondaire. L'originalité de son exégèse consiste donc ici dans l'exagération d'une thèse juste.

Mat. 9, 4 [2] : *Quid cogitatis in cordibus vestris nequam?* — 5, 28 : *Qui conspexerit mulierem ad concupiscendum, jam adulteravit in corde.* — Dans ces textes évangéliques, Tertullien croit trouver la preuve d'une participation du cœur, en tant qu'organe, aux plus secrètes opérations de l'âme. C'est vouloir tirer d'une simple métaphore des doctrines philosophiques qui n'y sont pas renfermées. Le même esprit de réaction excessive contre

---

1. *R.* 30-32.
2. *R.* 15.

l'exégèse allégorique lui fait invoquer en faveur de la résurrection corporelle des textes évidemment figurés[1] (Mat. 10, 29; 8, 11; 13, 42; 25, 30; 22, 12; Apoc. 2, 7).

Ce n'est pas que l'exégèse allégorique fasse totalement défaut dans l'œuvre de Tertullien : on en rencontre d'assez nombreux exemples, quelques-uns subtils et forcés, d'autres plus justes, entre lesquels il s'en trouve de forts beaux. Rappelons les figures bibliques de la croix [2]; celles de l'eau baptismale [3]. Mais son goût diffère profondément de celui d'Origène, et sans doute sa part d'invention, en ce genre, se réduit à peu de chose.

Gen. 3, 22[4]. — *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis.* Dans cette constatation irritée, Tertullien voit l'annonce miséricordieuse de l'adoption divine en Jésus-Christ.

Ex. 23, 21[5]. — *Nomen meum super illum* devient une allusion au nom de Josué. Tertullien a pu emprunter à saint Justin (*Dial.* 75) cette adaptation ingénieuse.

Gen. 49, 27; 1 Reg[6]. — En rejetant l'A. T. et une partie du N. T., Marcion s'est mis dans l'impossibilité d'établir les titres de l'apostolat de saint Paul. Tertullien lui montre cet apostolat figuré dans l'A. T : prophétie de Jacob sur la tribu de Benjamin, histoire de Saül. Mais surtout il le renvoie aux Actes des Apôtres, où il trouvera mieux que des figures[7].

Ez. 28[8]. — L'élévation et la chute du prince de Tyr figurant l'élévation et la chute du démon.

Dan. 7,13[9]. — Dans le *Fils de l'homme,* montré au prophète Daniel, Tertullien reconnaît le Messie. A l'exemple de Justin et d'Irénée, il trouve dans le nom prophétique, revendiqué par le Christ, un témoignage en faveur de son humanité; il demande à l'Évangile, avec le commentaire officiel de ce nom, un argument décisif contre le docétisme marcionite.

Mat. 13, 6[10]. — Dans l'ardeur du soleil qui dévore prématurément la jeune plante, Tertullien voit une image de la persécution.

---

1. *R.* 35, fin.
2. Voir ci-dessus, p. 18.
3. *B.* 9. Ci-dessus, p. 327.
4. 2 *M.* 25.
5. 3 *M.* 16.
6. 5 *M.* 1.
7. Ce dernier titre en faveur de saint Paul, évidemment le plus important aux yeux de Tertullien, a été méconnu par Noeldechen, *Tertullian,* p. 416-417.
8. 2 *M.* 10.
9. 4 *M.* 10; cf. 3 *M.* 7. 24; 4 *M.* 39-41; J. 14; *c. C.* 15.
10. *Scorp.* 11.

Deut. 33, 17[1]. — *Tauri decor ejus, cornua unicornis cornua ejus, in eis nationes ventilabit pariter ad summum usque terrae.* (Bénédiction de Moïse à la race de Joseph). Après saint Justin (*Dial.* 91), Tertullien applique ce texte au Christ, et il mêle dans son explication plusieurs figures. Les deux cornes du taureau représentent les deux bras de la croix : sur un vaisseau, ne donne-t-on pas ce nom de *cornes* aux extrémités des antennes? Dans la corne unique du rhinocéros, on peut reconnaître le montant vertical de la croix. De ces deux cornes, l'une appartient à la rigueur du Juge, l'autre à la bénignité du Sauveur. Ou bien encore elles ont un double mouvement : l'un pour lancer les âmes de la terre au ciel, par la foi, l'autre pour les abattre, par le jugement.

1 Cor. 10,4; cf. Ex. 17,6; Num. 20,11. — *Petra autem fuit Christus.* Tertullien fait observer[2] l'importance de cette figure biblique, et ses multiples aspects : *Petra enim Christus multis modis et figuris praedicatus est.* C'est d'abord la pierre d'où l'eau jaillit au désert[3]; pierre spirituelle, devenue pour l'aveuglement de Marcion une pierre d'achoppement[4]. C'est le glaive de pierre qui donne la circoncision du cœur[5]. C'est cette pierre de scandale que fut le Christ pour le monde en son premier avènement[6]. C'est cette pierre d'angle qu'il devait être pour l'Église[7]. C'est cette pierre que Daniel a vue roulant de la montagne et brisant les royaumes du siècle[8].

On peut encore signaler chez lui plusieurs sortes de bizarreries et d'erreurs exégétiques. Ainsi :

Ps. 91,13[9]. — *Florebit velut phoenix.* Tertullien allègue ce texte à propos de la résurrection corporelle : dans le grec φοῖνιξ, palmier, il a cru trouver le phénix. Déjà saint Clément (1 *Ep.* 25) invoquait la légende égyptienne à propos de la résurrection; mais sans se référer au psaume. Saint Justin cite le texte (*Dial.* 86), sans commettre le contresens.

Ps. 131,11[10]. — *Ex fructu ventris tui* (*collocabo super thronum tuum*), devient, par une exégèse contournée, l'équivalent précis de : *ex fructu ventris feminae a te ortae.*

Is. 3, 13. 14[11]. — *Constitutus est igitur Dominus in judicio. Et statuit in judicio populum suum. Ipse Dominus in judicium venit cum presbyteris et ar-*

---

1. 3 *M.* 18; *J.* 10.
2. *J.* 9.
3. *B.* 9.
4. 5 *M.* 7.
5. 3 *M.* 16; *J.* 9.
6. 3 *M.* 7; 4 M. 35; 5 *M.* 5. 17; *J.* 14.
7. *Ib.*
8. *Ib.*
9. *R.* 13.
10. 3 *M.* 20.
11. 4 *M.* 42.

chontibus populi. Tertullien applique au jugement du Seigneur par les prêtres et les princes du peuple juif, lors de sa passion, ce texte, qui vise en réalité le jugement exercé par le Seigneur contre son peuple coupable et ceux qui l'égarent.

Mat. 7, 7. — *Quaerite et invenietis.* — L'esprit rationaliste pouvait abuser de ce texte, contre la foi : Tertullien en restreint l'application aux Juifs [1], et ne consent que de mauvaise grâce à y trouver un sens pour les fidèles [2].

Luc. 1, 35 [3]. — *Spiritus Dei surperveniet in te, et Virtus Altissimi obumbrabit te : propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* — On sait comment Tertullien voit dans *Spiritus Dei, Virtus Altissimi* la seconde personne de la Trinité. Saint Justin l'avait précédé dans cette voie.

Son exégèse n'est pas plus exempte de fluctuations que le reste de sa doctrine. Voici, à cet égard, quelques-uns des points les plus notables :

1 Cor. 7, 9. — *Melius est nubere quam uri.* — On entend communément le mot *uri* des ardeurs de la concupiscence ; Tertullien orthodoxe ne paraît pas s'être écarté sur ce point de l'opinion commune [4] ; mais dans ses écrits montanistes, il y voit le feu de l'enfer [5] : *Velim pertractare quale bonum ostendat quod melius est poena, quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum, ut ideo bonum sit nubere quia deterius sit ardere.* Et il combat l'interprétation déjà commune de son temps chez les catholiques : (*Psychici*) [6] *proptera quoties volunt nubunt, ne moechiae et fornicationi succidere cogantur, quod melius est nubere quam uri. Nimirum propter continentiam incontinentia necessaria est, incendium ignibus exstinguetur... — Quibus, oro, ignibus* [7] *deterius est uri, concupiscentiae an poenae? Atquin si fornicatio habet veniam, non uritur concupiscentia ejus. Apostoli autem magis est poenae ignibus providere. Quod si poena est quae urit, ergo veniam non habet fornicatio, quam manet poena.*

1 Cor. 15, 50. — *Caro et sanguis regnum Dei hereditate possidere non possunt.* Les Gnostiques abusaient de ce texte pour combattre le dogme de la résurrection corporelle. Tertullien leur répond que l'Apôtre n'exclut pas du royaume des cieux la substance de la chair et du sang, mais 1° les vices qui les en rendaient indignes ; 2° la corruption présente, qui les en rend incapables. Comme le Christ est ressuscité dans sa chair, ainsi tous les hommes ressusciteront dans leur propre chair, pour être traités

1. *Pr.* 8.
2. *Ib.* 9.
3. *Prax.* 26. — Voir c. III, § 4, p. 78 et 97.
4. 1 *Ux.* 3. — Ajouter 5 *M.* 7.
5. *Ex. c.* 3 ; cf. *Monog.* 3.
6. *Pud.* 1.
7. *Pud.* 16.

selon leurs œuvres. Ceux qui veulent être réunis au Christ doivent présentement porter en eux-mêmes l'image de l'homme céleste ; de plus ils ne sauraient pénétrer dans le royaume de Dieu qu'après avoir subi une transfiguration et revêtu la vertu incorruptible et immortelle des corps glorieux. Le texte est donc susceptible de deux interprétations, qui ne s'excluent pas, mais se complètent l'une l'autre. Saint Irénée s'attachait à la seconde, qui répond mieux au contexte de saint Paul (*Haer.* 5, 13, 3-5); toutefois il n'ignorait pas la première (*ib.*, 9, 3-4; 12, 3; 14, 4). A son tour Tertullien donne concurremment les deux explications, mais il s'attache de préférence à la première, au moins dans l'Antimarcion (5 *M.* 10. 14). Dans le traité de la Résurrection (*R.* 48-51), elles se rencontrent toutes deux : *Dum pro meritis distinctionem resurrectionis opus substantiae, non genus, patitur, apparet hinc quoque carnem et sanguinem nomine culpae, non substantiae, arceri a Dei regno, nomime tamen formae resurgere in judicium, quia non resurgant in regnum... Sed quorum est adire regnum Dei, induere oportebit vim incorruptibilitatis et immortalitatis, sine qua regnum Dei adire non possunt* [1].

Gal. 4, 4. — *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Tertullien a donné de ce texte deux commentaires contradictoires [2]. *V. v.* 6 : *Quam utique virginem constat fuisse, licet Hebion resistat.* — *c. C.* 23 : *Cum hac ratione Apostolus non ex virgine sed ex muliere editum Filium Dei pronuntiavit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem.* — Dans le premier passage, il veut prouver que le nom de *mulier* est quelquefois donné à une vierge; dans le second, il s'appuie sur ce même mot pour prouver qu'en enfantant le Christ, Marie cessa d'être vierge.

Les fluctuations deviennent plus graves à la fin de sa vie, alors que, sous l'empire d'une irritation croissante, Tertullien cherche partout, même dans l'Écriture, des raisons pour justifier le changement qui s'est fait dans son esprit. C'est ainsi que, à court de textes scripturaires pour justifier sa réprobation de la couronne, il émet cet aphorisme : Tout ce qui n'est pas positivement permis est par là même réprouvé [3]. Pressé par ceux qui lui montrent dans la Genèse (4, 24) Lamech premier bigame, il refuse de croire à la bigamie des patriarches, et

1. *R.* 50.

2. Cette contradiction nous paraît une raison décisive d'attribuer au traité *De virginibus velandis* une date plus ancienne qu'on ne le fait souvent (Noeldechen, Monceaux). Le développement concernant le mot *mulier* (*V. v.* 4-6) s'accorde avec *Or.* 22; il contredit le *De carne Christi*, ouvrage incontestablement montaniste. Si le *De virg. vel.* était postérieur au *De carne Christi*, on serait obligé d'admettre que Tertullien a changé deux fois de pensée, ce qui est peu vraisemblable. — Cf. Introd., p. XII.

3. *Cor.* 2 : Prohibetur quod non ultro est permissum.

affirme avant le déluge Lamech n'eut pas d'imitateur : car l'Écriture n'en dit rien, or les fautes que l'Écriture ne flétrit pas expressément, elle les nie [1]. Les ouvrages antérieurs de Tertullien fourniraient d'éclatants démentis à ces assertions tranchantes. Vers le même temps, il formule encore d'excellentes règles pour l'interprétation des paraboles évangéliques : il veut qu'on s'attache à l'esprit et au sens général, plutôt qu'aux détails [2]. Mais cette règle, fort sage en elle-même, vient présentement à l'appui d'une thèse montaniste. Il s'agit d'ôter au pécheur repentant le bénéfice des paraboles de miséricorde (brebis errante, drachme perdue, enfant prodigue) [3]. A cet effet, on restreindra à l'infidèle, qui se convertit, le sens de ces paraboles. Tertullien pose en principe que, dans l'interprétation, il faut se conduire d'après la doctrine, connue par ailleurs [4] : mais cette doctrine, lui-même la définit arbitrairement.

Malgré ces taches, et d'autres encore, l'œuvre exégétique de Tertullien demeure imposante. Dans un temps où la prédication chrétienne cherchait sa voie, il a donné à la parole des Apôtres un écho puissant et ordinairement fidèle. Moins aventureux que ses grands contemporains d'Alexandrie, il annonce plutôt, par ses tendances, la future école d'Antioche. Sa dialectique vigoureuse a fait jaillir de l'Écriture des vérités dont la splendeur l'emporte de beaucoup sur les ombres répandues çà et là par l'instinct matérialiste et plus tard par l'esprit de secte.

IV. LA TRADITION. — LE *Credo*. — PRESCRIPTION THÉOLOGIQUE.

L'examen des idées de Tertullien sur la tradition apostolique invite à rechercher d'abord ce qu'il pense de la tradition

---

1. *Monog.* 4 : Negat Scriptura quod non notat. — Sur la polygamie des patriarches, voir les anciennes déclarations de Tertullien, 1 *Ux.* 2.

2. Voir ci-dessus, p. 243.

3. *Pud.* 7-9. — Voir, sur ces mêmes paraboles, *Paen.* 8, où les restrictions n'apparaissent pas encore.

4. *Pud.* 9 : Non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur.

en général comme source des connaissances humaines. Nous étudierons ensuite *l'apport de la tradition à la foi et à la discipline* de l'Église. Enfin nous devrons nous arrêter à l'argument de prescription, création originale et hardie qu'il a introduite dans la théologie, et qui demeure une de ses meilleures gloires [1].

D'une manière générale, Tertullien n'est pas porté à restreindre le rôle de la tradition. S'il rencontre une vérité accréditée dans l'esprit des sages, il incline, dans son mépris pour toute philosophie, à y voir l'écho d'une révélation divine plutôt qu'une conquête de la raison. Il aime à répéter que les philosophes, les législateurs, les poètes n'ont rien fait qu'exploiter — en l'interpolant et la dénaturant — la donnée divine, dont ils étaient redevables aux prophètes [2]. Par le traditionalisme excessif et le dédain envers la pensée profane, il rappelle cette littérature apocryphe qui se réclame du nom de saint Justin. L'antiquité incomparable des Livres Saints, du Pentateuque surtout, est un dogme sur lequel il paraît n'avoir jamais conçu le moindre doute ; et il admet sans discussion que de ces livres procède toute l'éducation de l'humanité.

Quant à la révélation chrétienne, quiconque veut la connaître dans sa pureté doit s'adresser aux Églises apostoliques, qui en ont reçu le dépôt. L'accord permanent de ces Églises sur les fondements de la foi est un fait remarquable, qu'on ne peut attribuer au hasard. A la vérité seule il appartenait de faire converger vers une croyance commune tant d'esprits enclins à errer chacun dans sa voie [3] : *Nullus inter multos eventus unus est exitus* [4] *: variasse debuerat error doctrinae ecclesiarum. Ceterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.* Cette loi de probabilité doit orienter les croyants. Identique à elle-même à travers la diversité des temps et des lieux, telle apparaît la foi traditionnelle, reconnaissable à sa *priorité*, puis à son *unité*. L'hérésie présente de

1. Voir M. Winkler : *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian* (München, 1897), p. 107 sq.
2. 2 *N*. 2. 4; *Ap*. 19. 45. 47; *Test*. 5; *An*. 1.
3. *Pr*. 28. — Voir Freppel, t. 2, leçon 28, p. 222 sq.
4. Texte de Migne. Voir ci dessus, p. 208.

tout autres caractères : nouveauté, instabilité, absence de sérieux et de discipline. Dépourvue d'un principe interne de cohésion, livrée à toutes les influences dissolvantes, elle est condamnée, par son essence même, à s'émietter et à changer indéfiniment. Le remède à tant de maux est dans le recours à l'unité doctrinale[1]. Tertullien en donne la formule, d'abord dans le traité de la Prescription :

Regula est autem fidei[2]*... illa sc. qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium demissum; id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et Virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum exisse Jesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, crucifixum tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione.*

Voici une autre formule beaucoup plus courte :

Regula quidem fidei[3] *una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi sc. in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem.*

Une troisième formule appartient à la période montaniste :

Nos vero[4] *et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, de-*

---

1. Voir les objections, du point de vue protestant, dans Neander, *Antignosticus*[2], p. 335; Noeldechen, p. 200-202. On ne conteste guère que le traité *de praescriptione* soit une œuvre saine et puissante. Mais on insiste sur les difficultés d'application, et sur l'esprit général de cette polémique autoritaire.

2. *Pr.* 13. — Une formule très abrégée se lit *Pr.* 36. On trouvera les quatre textes disposés parallèlement, pour une étude comparée, dans le *Dict. Arch.*, t. I, p. 617.

3. *V. v.* 1. — Cette formule est seule à mentionner le crucifiement *sous Ponce Pilate.*

4. *Prax.* 2. — Relevons, comme propres à cette formule, les mots : *hunc passum, hunc mortuum et sepultum...*

ductorem sc. omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν *dicimus, ut unici Dei sit et Filius Sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum Scripturas, et resuscitatum a Patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos; qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.*

Parmi ces trois formules[1], possédons-nous le texte officiel du *Credo* alors en usage dans l'Église d'Afrique? Non, sans doute. La seule coexistence de trois rédactions successives crée une présomption contraire, car elle prouve que Tertullien s'attachait peu à la lettre. A les comparer entre elles, on peut juger que la première, des trois la plus complète, aurait aussi plus de chances de représenter, sous sa forme primitive, notre *Apostolicum*. Mais les allusions du début à la génération temporelle du Verbe et à ses manifestations diverses sous l'A. T., les allusions de la fin au dernier avènement du Christ, traduisent des préoccupations théologiques familières à Tertullien, et non la foi commune des fidèles. Ces traits ne conviennent pas à une pièce catéchétique. Le même caractère d'actualité est encore plus profondément empreint dans la troisième formule, d'inspiration nettement montaniste. Reste la deuxième formule, plus simple d'allure, et peut-être extraite mot à mot d'un symbole liturgique. Mais, sans parler d'autres détails, l'absence de toute allusion au Saint-Esprit ne permet pas d'y reconnaître un tel symbole dans sa teneur complète[2].

---

1. La première a été étudiée par Mgr Batiffol, *R. B.*, t. 3 (1894), p. 43 sq. — Voir encore, sur le symbole des Apôtres, S. Baümer, O. S. B., *Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte und sein Inhalt* (Mayence, 1893); C. Blume S. J., *Das apostolische Glaubensbekenntniss* (Fribourg, 1893); Harnack (Berlin, 1892); L. Hahn, *Bibliothek der Symbole* (Breslau, 1877); Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols* (Christiania, 1866-1879); A. E. Burn, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum* (Londres, 1899); F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* (Leipzig, 1894-1900).

2. L'allusion au Saint-Esprit ne manque ni au symbole de saint Irénée (*Haer.* I, 10, 1), ni à celui qu'on a pu induire de saint Justin (I *Ap.* 61), ni au symbole tripartite contenu dans les canons dits de saint Hippolyte,

On remarquera, au début de chacune de ces formules, l'allusion à l'unité de Dieu, qui a disparu de notre *Apostolicum*[1], bien qu'elle se soit conservée dans d'autres symboles. Par contre, dans aucune des trois on ne trouve les mots suivants : *Dominum Nostrum — descendit ad inferos — sanctam Ecclesiam catholicam — Sanctorum communionem — remissionem peccatorum — vitam aeternam.* — Les allusions à l'Église et à la rémission des péchés apparaissent chez saint Cyprien, lorsqu'il cite le symbole[2] ; d'où l'on a pu conclure avec vraisemblance qu'elles furent introduites à l'occasion des controverses qui marquèrent le pontificat de Calliste. Pour rencontrer notre *Apostolicum* sous sa forme complète, il faut descendre jusqu'au sixième siècle[3].

La tradition vivante de l'Église n'éclaire pas seulement la foi des chrétiens, elle peut fixer la discipline sur des points où l'Écriture est muette. A cet égard, le traité *De corona* renferme des déclarations importantes, auxquelles on ne peut reprocher que de s'être produites hors de propos et pour les besoins d'une mauvaise cause. Tertullien considère toute couronne comme objet idolâtrique, et dit anathème au soldat chrétien qui, dans une fête militaire, pare son front de laurier. Mis au défi de justifier par les Livres saints une sentence aussi sévère, il répond que bien d'autres observances, pour n'être pas inscrites dans ces Livres, n'en sont pas moins vénérables, et d'institution divine[4].

---

et usité à Rome pour la collation du baptême au début du troisième siècle (éd. Achelis, dans *T. u. U.* 6. 6, 5 (1891), 124-130, p. 96-97). Voici le texte de ce symbole, par ailleurs très semblable à la deuxième formule de Tertullien : *Credo in Deum Patrem omnipotentem. — Credo in Jesum Christum, Filium Dei, quem peperit Maria Virgo ex Spiritu Sancto, qui crucifixus est sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad caelos, sedetque ad dexteram Patris, et veniet judicaturus vivos et mortuos. — Credo in Spiritum Sanctum.*

1. Voir, sur ce point, Batiffol, *l. c.* p. 46.

2. *Ep.* 70 : Ipsa interrogatio quae fit in baptismo testis est veritatis. Nam cum dicimus : credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam, intellegimus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi Ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. — L'allusion à la vie éternelle ne semble pas encore définitivement acquise au symbole.

3. Pseudo-augustin, *De Symbolo* (*P. L.* 39, 2189).

4. *Cor.* 3 : Hanc (observationem inveteratam) si nulla Scriptura deter-

Il cite comme exemples le rite du baptême, celui de l'eucharistie, les offrandes pour les morts, les fêtes des martyrs, la liturgie du dimanche, celle du temps de Pâques, le soin qu'on prend de ne pas laisser tomber à terre une goutte du calice[1] ou une miette du pain (eucharistique), le signe de croix; enfin, parmi les Juifs, le voile des femmes : usage constant, que pourtant ne stipule aucun texte de l'A. T. La thèse était délicate, car précédemment Tertullien s'était trouvé en demeure de réagir contre des coutumes qui prétendaient faire loi. Quand il voulut réformer l'église de Carthage sur le modèle de certaines églises apostoliques, et astreindre les vierges chrétiennes à ne paraître dans l'assemblée des fidèles que voilées, on lui résista au nom de la coutume locale[2]. Il prit donc position contre la coutume au nom de la vérité, contre qui, dit-il, rien ne saurait prescrire : ni le temps, ni l'influence des personnes, ni le privilège des lieux. Le Christ Notre-Seigneur s'est appelé la vérité, non la coutume. La vérité est, de soi, éternelle : tant pis pour ceux qui la méconnaissent. L'hérésie est condamnée, non pas tant par sa nouveauté, que par la vérité. Tout ce qui s'oppose à la vérité doit être tenu pour hérésie, fût-ce une coutume ancienne. Et après avoir rappelé brièvement l'immutabilité de la foi, il revendique, pour la discipline de l'Église, le droit au progrès. Quand le diable travaille et développe sans cesse son œuvre d'iniquité, voudra-t-on que l'œuvre de Dieu reste stationnaire? Le Paraclet est venu, selon la promesse du Christ, achever d'illuminer les intelligences (Joan. 16, 12) et

---

minavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi...

1. On a hésité sur le vrai sens de ce texte. Qu'il s'agisse du calice eucharistique, cela paraît certain d'après la comparaison avec les *Canons d'Hippolyte,* 29, 209 : Qui autem distribuit mysterium quique accipiunt, magna diligentia caveant ne quicquam in terram decidat, ne potiatur eo spiritus malignus. — Dom Cabrol (*Dict. Arch.* I, p. 603) a déjà rapproché saint Cyprien, *Testim.* 3, 94.

2. *V. v.* 1. — Avec M. Monceaux, nous croyons le *De virginibus velandis* antérieur au *De corona.* Les raisons de M. Noeldechen à l'encontre (*T. u. U.* 12, p. 130) ne nous ont pas convaincu.

promouvoir la vie chrétienne. Là-dessus, Tertullien se laisse aller à des assertions montanistes. Reprenant pied sur un terrain plus ferme[1], il montre le voile des vierges consacré par l'usage de plusieurs églises de Grèce et d'Orient. Qu'on ne parle donc pas d'importation étrangère : entre nous il n'y a qu'une foi, qu'un Christ, qu'une espérance, qu'un baptême, en un mot qu'une Église. Pour connaître la pensée complète de Tertullien en matière de droit coutumier, il faut tenir compte de ces paroles, postérieures au *De praescriptione*, antérieures au *De corona*. — Dans ce dernier écrit, il fait appel à l'A. T., afin de montrer, par les exemples de Rébecca et de Suzanne, le futur précepte de saint Paul esquissé par la coutume juive. Il conclut[2] : en matière civile, on admet que la coutume supplée au défaut de loi; écrite ou non, elle passe pour le code authentique de la raison. Dieu peut emprunter la même voie pour manifester sa volonté : il faut éprouver les coutumes; mais, comme expression de la volonté divine, une tradition autorisée vaut un texte scripturaire.

Les considérations qui précèdent achèvent d'éclairer sous toutes ses faces l'argument de prescription théologique. En forgeant pour les luttes de doctrine cette arme à deux tranchants, Tertullien n'a pas voulu seulement écarter les hérétiques du terrain scripturaire, où ils sont des intrus : il a voulu mettre aux mains de la vérité un précieux critérium. Partant de ce principe que l'accord des églises apostoliques n'est pas l'effet d'un pur hasard, mais l'indice d'une tradition primitive, il arrive à conclure qu'en matière de dogme, possession vaut titre. Donc tout point considéré, à un moment quelconque, par l'ensemble des églises, comme appartenant au dépôt de la révélation, est acquis définitivement à l'enseignement catholique. On fermera la bouche aux dissidents, en leur disant : Nous avons la vérité (prescription de *possession*). — Votre isolement vous

1. *V. v.* 2.
2. *Cor.* 4 : Consuetudo autem etiam in civilibus rebus pro lege suscipitur cum deficit lex; nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendet...

condamne (prescription d'*unité*). — Vous venez trop tard (prescription d'*ancienneté*)[1].

Assurément cette argumentation soulève, dans la pratique, des questions fort délicates. Quand trouve-t-on précisément réalisé cet accord des églises, requis pour une preuve proprement dite, il peut être difficile de l'apprécier. Mais le principe est incontestable, et il suffit à Tertullien de l'avoir posé pour pouvoir revendiquer une part prépondérante dans le développement historique du dogme chrétien. Placé à l'extrémité d'une chaîne qui compte parmi ses plus proches anneaux saint Cyprien et Vincent de Lérins, il a marqué de son esprit juridique le traité *De unitate Ecclesiae*, puis le *Commonitorium*. La formule célèbre de ce dernier ouvrage[2] : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, ne fait qu'appliquer, sous une forme précise, le principe du *de praescriptione* : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum.*

---

1. Voir J. V. Bainvel, *L'Église; histoire du dogme*; dans *Études religieuses*, t. 70 (1897), p. 178.
2. S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 2.

CHAPITRE VI

VIE MORALE ET CHRÉTIENNE

I. LOI DIVINE. — ACTES HUMAINS. — PRÉCEPTE ET CONSEIL.

Éclairé sur ses devoirs par l'Écriture et la Tradition, soumis au magistère de l'Église, le chrétien doit conformer ses actes à la loi divine. Tertullien a retracé en divers passages de ses livres[1] l'évolution de cette loi, qui a trouvé dans l'Évangile sa dernière expression concrète.

Renfermée primitivement dans le précepte unique relatif au fruit d'un certain arbre, la Loi divine contenait dès lors en germe tous les préceptes du Décalogue. Les patriarches, instruits par la nature, connurent et pratiquèrent ces préceptes essentiels, gravés par Dieu même au fond de leurs cœurs : en s'y conformant, Noé, Abraham, Melchisédech, Hénoch, d'autres encore, furent hommes saints et amis de Dieu. Puis Moïse donna une loi écrite sur la pierre : loi encore provisoire, mais, comme l'annonçaient dès lors les prophètes, destinée à préparer l'avènement d'une économie nouvelle et définitive. Il appartenait à l'Évangile d'abolir la circoncision de la chair, le sabbat, les anciens sacrifices, et d'inaugurer le règne de l'Esprit. D'ailleurs l'Évangile a consacré les préceptes de la loi naturelle : sur le fondement ancien, le Christ a élevé un édifice plus haut[2].

En présence de la Loi divine qui commande[3], que fera l'âme éclairée par la foi? Sous le regard de son Auteur, elle comprend

1. *J.* 2-6; *Paen.* 1. 2.
2. *Paen.* 3; *Cor.* 6.
3. *Paen.* 3.

qu'il lui faut fuir ce que Dieu défend. Un Être si parfait ne saurait haïr que le mal. Or les péchés sont de deux sortes : péchés extérieurs, consommés avec l'aide du corps; péchés intérieurs, ou de l'âme. L'homme, composé de deux substances, peut offenser Dieu par l'une comme par l'autre; et le plus ou moins de gravité des péchés ne se mesure pas précisément par la distinction des substances : car l'homme est un, et il appartient à Dieu. Le corps pétri par la main de Dieu, l'âme formée par son souffle, lui appartiennent à un titre égal; à un titre égal, les fautes de l'un et de l'autre offensent leur Seigneur. Associés dans la vie, dans la mort et dans la résurrection, solidaires l'un de l'autre, le corps et l'âme encourent ensemble une responsabilité commune : ensemble ils subiront un même jugement. L'homme ne voit que les apparences; mais Dieu pénètre les replis les plus cachés, et sa justice ne sait pas fermer les yeux. La racine du mal est dans la volonté. Une fois la part faite du hasard, de la nécessité, de l'ignorance, tout le reste procède de la volonté. Elle est la grande responsable, comme elle fut la grande coupable. Les difficultés extérieures, qui peuvent entraver ses ordres, ne sauraient la justifier : car elle répond d'elle-même, et l'avortement de ses desseins n'excuse pas les actes qu'elle a posés. Le perfectionnement apporté par Jésus-Christ à la Loi consiste précisément dans la réprobation des fautes de la volonté. Il qualifie d'adultère un regard passionné : tant il est vrai que la simple représentation mentale du péché constitue un péril, où trop souvent la volonté succombe. Goûter intérieurement le plaisir inhérent au mal, c'est déjà le commettre. Ne dites pas : ce n'est qu'un désir; car on ne doit pas s'arrêter entre le vouloir et l'acte. Vous-même en conviendrez : s'agit-il du bien? Un bon désir ne suffit pas. S'agit-il du mal? Le désir même est de trop

Cette page du *De paenitentia* renferme une théorie complète des actes humains : Tertullien a su fondre, dans une forte synthèse, tous ces traits épars dans le N. T. : la Loi divine, raison suprême de l'obligation morale; la conscience, interprète immédiat du devoir; le libre arbitre, principe de mérite ou de démérite; la solidarité du corps et de l'âme, fondée sur l'unité du composé humain; leur association pour la récompense ou

le châtiment, aussi bien que pour l'épreuve ; l'excellence de la loi chrétienne, qui règle les plus secrets mouvements du cœur.

Il y a des occasions où Dieu commande ; il y en a d'autres où il conseille. Le bien qu'il permet seulement à défaut d'un bien meilleur, n'est pas pleinement un bien, et la tolérance que Dieu lui accorde n'empêche pas qu'il ne préfère le bien meilleur [1]. Une heure viendra où, rétractant des distinctions suffisamment nettes dans ses anciens écrits, Tertullien méconnaîtra la volonté permissive, et transformera le conseil divin en précepte positif.

Nous aurons à revenir sur plusieurs de ces points. Mais d'abord il nous faut reprendre à son origine l'histoire morale de l'humanité.

II. NATURE ET GRACE. — PÉCHÉ ORIGINEL ET RÉGÉNÉRATION.

Commentant, à propos du baptême [2], les textes scripturaires relatifs à la création de l'homme, Tertullien signale, d'après les expressions mêmes de la Genèse, une double ressemblance entre Dieu et Adam : ressemblance de nature (*ad imaginem Dei*) et ressemblance de grâce (*ad similitudinem ejus*). La première est indélébile ; la seconde, ruinée par le péchel originel, peut revivre par le baptême : le sacrement rend à l'âme l'Esprit-Saint, principe de cette ressemblance.

1. I *Ux*. 3. : Praelatio enim superiorum dissuasio est infimorum. Non ideo quid bonum est quia malum non est, nec ideo malum non est quia non obest. — *Ex*. c. 3 : Ex indulgentia est quodcumque permittitur. Quae etsi sine voluntate non est, quia tamen aliquam habet causam in illo cui indulgetur, quasi de invita venit voluntate... Secunda item species consideranda est purae voluntatis. Vult nos Deus agere quaedam placita sibi, in quibus non indulgentia patrocinatur sed disciplina dominatur. Si tamen alia istis praeposuit, utique quae magis vult, dubiumne est ea nobis sectanda esse quae mavult, cum quae minus vult, quia alia magis vult, perinde habenda sunt atque si nolit? Nam ostendens quid magis velit, minorem voluntatem majore delevit.

2. *B*. 5 : Restituetur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei Spiritum quem tunc de adflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. — Ce commentaire de Gen. 1, 26 se trouve déjà chez saint Irénée (*Haer*. 5, 6, 1).

Dans le péché d'Adam se rencontrent plusieurs genres de malice[1] : impatience, indocilité, gourmandise. Adam coupable contamina toute sa race[2] : le germe de mort qu'il portait en lui se transmet de génération en génération, par l'effet d'une hérédité physique. Le traité *De anima* décrit[3] cette tare héréditaire de l'homme déchu, et l'auteur, sous l'influence de réminiscences platoniciennes, a paru d'abord incliner à scinder l'homme en deux parties : un élément rationnel, qui vient de Dieu, et un élément irrationnel, qui viendrait du démon. Mais ayant fait réflexion que les mêmes puissances naturelles, y compris l'appétit irascible et concupiscible, existent dans l'âme du Christ, en qui tout est parfaitement rationnel et ordonné, il renonce à cette psychologie et distingue plus sagement entre la nature et le vice de la nature[4]. La nature, même sensible, vient de Dieu : le démon n'a fait qu'y semer le désordre, et porter les facultés sensibles à s'insurger contre la raison. Ainsi tout homme naît enfant de colère, enfant du démon[5]. Il demeure exclu du royaume des cieux, tant qu'il ne lui a pas été donné de renaître par l'eau et l'Esprit-Saint (Joan. 3, 5)[6]. Le désordre

---

1. *Pat.* 5; *Scorp.* 5; *Jej.* 3.

2. *Test.* 3 : Per (Satanam) homo a primordio circumventus ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit.

3. *An.* 16 : Irrationale autem posterius intellegendum est, ut quod acciderit ex serpentis instinctu, ipsum illud transgressionis admissum, atque exinde inoleverit et coadoleverit in anima ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit. — Voir Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, p. 104 sq., 211 sq.

4. *Ib.* : Igitur apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in Domino rationaliter decucurrisse.

5. *An.* 16; 21.

6. Tertullien ne fait aucune exception, encore qu'avec saint Paul (1 Cor. 7, 14) il reconnaisse aux enfants d'un père ou d'un mère chrétienne une sainteté initiale, qui les fait candidats du baptême et du salut, par le privilège de leur naissance et le bienfait de leur éducation ; *An.* 39 : Apostolus ex sanctificato alterutro sexu *sanctos* procreari ait, tam ex seminis praerogativa quam ex institutionis disciplina. Ceterum, inquit, immundi nascerentur, *quasi designatos tamen sanctitatis* ac per hoc etiam salutis intellegi volens fidelium filios... — Mais en montrant la distance qui sépare les enfants des fidèles de ceux des païens, l'Apôtre n'a pas prétendu qu'ils fussent exempts de la tache originelle : alioquin meminerat dominicae definitionis : *Nisi quis nascetur ex aqua et Spiritu, non inibit in*

introduit par le péché affecte proprement l'âme : la chair n'est qu'une servante, ou plutôt un instrument. Chair coupable, sans doute; mais dont la faute se borne à exécuter des ordres : si parfois l'Écriture s'en prend à la chair, ce n'est que pour atteindre plus gravement, dans un subalterne, l'âme qui a commandé. [1] Le désordre, ou la contre-nature, d'origine diabolique, se transmet d'âme en âme [2], comme un chancre héréditaire : le traducianisme de Tertullien se prête parfaitement à cette conception. La nature primitive et divine demeure, jusqu'au baptême, obscurcie et voilée; au jour du baptême, le voile tombe : en ces noces mystiques avec l'Esprit-Saint, l'âme revoit la lumière de sa céleste origine; la chair elle-même passe, comme un esclave dotal, au service du même Esprit-Saint. Noces bienheureuses, si l'âme est fidèle!

Dans ce développement, d'ailleurs fort expressif, sur le pé-

---

regnum Dei, i. e. non erit sanctus. — Dans le texte que nous venons de citer, le mot *alioquin* paraît avoir été une pierre d'achoppement pour quelques lecteurs; aussi croyons-nous devoir prévenir sur ce point toute équivoque. Selon l'usage constant de Tertullien, *alioquin*, en tête de phrase, signifie simplement : *d'ailleurs*. On trouvera d'autres exemples *An.* 38; *B.* 17; *V. v.* 5; *c. C.* 3; *Fug.* 13; *Monog.* 11. Entendre : *hors de ce cas* (enfant né d'un père chrétien ou d'une mère chrétienne) serait faire violence au texte, et surtout au contexte; car Tertullien ajoute aussitôt après une déclaration qui ne laisse place à aucune exception, *An.* 40 : Ita *omnis* anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quandiu recenseatur, peccatrix autem quia immunda. Il est vrai qu'il accorde beaucoup au baptême de désir, *B.* 18 : Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum? Mais, outre que les petits enfants ne sont pas susceptibles de ce baptême, on doit remarquer qu'il ne dit pas : *ad remissionem peccati originalis*, mais : *ad remissionem peccatorum*. Qu'on relise le contexte du *De baptismo*, 18, et l'on verra qu'il est question des péchés *actuels*. Tertullien veut qu'on ne contracte pas à la légère des obligations redoutables, et que, l'ablution baptismale étant unique, on la réserve pour un âge où l'on aura besoin de pardon pour les fautes de sa jeunesse. La doctrine que nous avons signalée *An.* 39 est exactement celle que saint Jérôme trouvait dans Tertullien, quoiqu'il ne soit pas facile de dire en quel endroit. *Ep.* 85, 5 (*ad Paulinum*) : Tertullianus in libris de monogamia (?) disseruit asserens sanctos dici fidelium filios quod quasi *candidati sint fidei* et nullis idololatriae sordibus teneantur. — Sur l'interprétation de *B.* 18 et de *An.* 39, nous sommes en désaccord avec M. l'abbé Turmel, *R. H. L. R.* t. 6 (1901), p. 19; *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 89.

1. *An.* 40.
2. *An.* 27. 41.

ché originel, il ne faut pas chercher l'analyse profonde des scolastiques, qui écarteront tous les accessoires de ce péché pour pousser jusqu'à l'essence et montrer en quoi consiste précisément le mal héréditaire des fils d'Adam : non dans une tare positive de la nature, mais dans une simple privation, dans la soustraction d'un frein surnaturel qui, chez l'homme innocent, eût assuré le plein empire de la raison sur les facultés sensibles [1]. Avec moins de pénétration, Tertullien se borne à considérer le péché originel dans sa réalité concrète, y englobant toutes ces révoltes des sens, que le péché traîne à sa suite. Ce point de vue concret, qui sera encore celui de saint Augustin [2], laisse intacte la question métaphysique. D'ailleurs Tertullien admet avec l'Apôtre (Rom. 8) la régénération parfaite de l'homme par le Christ. S'il ne distingue pas encore nettement la coulpe originelle, remise par le baptême, du désordre causé par cette coulpe, et qui subsiste après le baptême [3], du moins il revendique énergiquement, à l'encontre de divers hérétiques, le salut pour le corps même, à condition que le corps obéisse à la loi de l'Esprit [4]. S'il a eu quelque peine à se dégager de l'anthropologie platonicienne, il rencontre néanmoins les éléments d'une solution vraie, et le réalisme puissant de l'expression ne doit pas faire prendre le change sur la rectitude essentielle de sa pensée.

La régénération, telle qu'il la décrit [5], comprend deux phases : la purification de l'âme par l'eau baptismale, et la venue du Saint-Esprit. La première phase répond au baptême, la seconde à la confirmation, qui, dans la liturgie primitive, ne se détache pas encore du baptême. D'ailleurs, le Saint-Esprit

1. Saint Thomas, *q.* 4 *de malo, a.* 2 *corp., ad* 4., *ad* 9; *in* 2, *d.* 30, *a.* 3; 1ª 2ªᵉ, *q.* 82 *a.* 3.

2. Textes réunis par le P. Chr. Pesch, *Praelectiones dogmaticae,* t. 3 (Fribourg, 1895), § 265.

3. Distinction fort nette chez saint Augustin, v. g. *c. Julianum,* 6, 13 : Attende quod dico : gratia perfecte hominem novum facit, quandoquidem et ad corporis immortalitatem plenamque felicitatem ipsa perducit. Nunc etiam perfecte innovat hominem, quantum attinet ad liberationem ab omnibus peccatis, non quantum ad liberationem ab omnibus malis.

4. Ainsi *R.* 46 : In carne constitutis, secundum Spiritum tamen degentibus, salus repromittitur.

5. *B.* 6-8.

habite normalement dans l'âme régénérée[1]. Ainsi en était-il du temps même de Notre-Seigneur : la prédication de Jean Baptiste avait déjà pour but de préparer à l'Esprit-Saint une demeure pure. A propos de ce texte : *Dii estis* (Ps. 81, 6; cf. Joan. 10, 34), Tertullien montre dans la vie de grâce une participation de la créature à la vie divine[2]. Cette participation comporte une mesure variable de charismes, tels que le don de prophétie et le don des miracles (Cf. Is. 11; 1 Cor. 12)[3]. Dès avant l'époque montaniste, la théologie de Tertullien assigne un grand rôle aux charismes[4]; dans la dernière période, ce rôle grandira démesurément. S'il met Marcion au défi de montrer des charismes dans sa secte, c'est qu'il y voit l'apanage exclusif et comme le signe distinctif de la vérité[5].

Nous reviendrons encore sur le péché originel et la justification, à propos du baptême.

III. LE LIBRE ARBITRE ET LA GRACE ACTUELLE.

S'il appartient au baptême de réconcilier avec Dieu l'homme déchu, le mérite personnel est une conquête du libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον) aidé de la grâce. Tertullien a établi l'existence du libre arbitre contre Marcion[6], et aussi contre Hermogène, dans ce traité *De censu animae,* que nous n'avons plus[7]. Cette vérité ressort avec évidence de la situation faite à l'homme par

---

1. *An.* 41; *Paen.* 2 : (Joannes Domino) praeministrans paenitentiam destinabat purgandis mentibus praepositam, uti quicquid error vetus inquinasset, quicquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id paenitentia verrens et radens et foras abiciens mundam pectoris domum superventuro Spiritui Sancto paret, quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat.

2. *H.* 5 : Habemus (de Deo aliquid) et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et dei erimus, si meruerimus illi esse de quibus praedicavit : Ego dixi : vos dii estis, et : stetit Deus in ecclesia deorum. Sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus qui deos faciat.

3. 4 *M.* 18. 28; 5 *M.* 8. 17; *An.* 9; *Ex. c.* 4; *Scorp.* 1; *Scap.* 4.

4. *B.* 20; *Pr.* 29.

5. 5 *M.* 8.

6. 2 *M.* 5 sq.

7. *An.* 1. 21.

la loi de Dieu[1], qu'il s'agisse de la loi primitive ou de la loi mosaïque ou de la loi chrétienne : les menaces et les exhortations jointes à cette loi n'auraient point de sens si elles ne s'adressaient à un être libre. Dieu a mis devant l'homme le bien ou le mal, la vie ou la mort (Deut. 30,15; Eccli. 15,18); ce choix offert à la volonté est l'épreuve du libre arbitre.

La convenance de cette institution apparaît[2] si l'on considère le dessein de Dieu créateur. Il a voulu se procurer l'hommage intelligent d'un être fait à son image et ressemblance. Or il manquerait quelque chose à cette image et ressemblance si l'homme ne portait en lui-même quelque ombre de cette souveraine indépendance qui est le propre de la divinité. Sortie des mains de Dieu, source première de tout bien, il fallait que la nature humaine imitât en quelque manière la libre fécondité de son Auteur. Dieu y pourvut en constituant au profit de l'homme ce fief du libre arbitre, où l'homme produit, par choix, un bien qui lui est propre. C'est la gloire du libre arbitre d'adhérer spontanément au bien et de fuir spontanément le mal. Sans cette spontanéité, récompense et châtiment seraient des mots vides de sens : aussi la loi morale prescrit-elle le bien sans contraindre la volonté.

Montrer la légitimité de l'institution, c'est déjà répondre à ceux qui en critiqueraient l'abus[3]. On n'a pas le droit de reprocher à Dieu les écarts du libre arbitre : ce serait méconnaître la haute pensée qui a présidé à la plus belle de ses œuvres. Une fois posé le principe d'une telle création, Dieu devait, pour ne pas se démentir, enchaîner sa prescience et sa toute-puissance, et accepter les conséquences naturelles de son acte. De fait, Dieu souffre le péché, comme une défaillance inhérente à la condition de la créature libre[4]; mais en le souffrant, il le châtie; d'abord dans le démon, premier auteur de tout mal, puis dans l'homme qui cède aux suggestions du démon.

L'homme n'a pas le droit[5] de rejeter sur Dieu, ni sur le dé-

1. 2 *M*. 5.
2. 2 *M*. 6.
3. 2 *M*. 7.
4. 2 *M*. 9. 10.
5. *Ex*. *c*. 2.

mon, ce qui est le fait de sa propre faiblesse. Dire pour s'excuser : « Dieu l'a voulu », n'irait à rien moins qu'à ruiner le principe du gouvernement divin. Et comment Dieu voudrait-il des actes qu'il défend sous la menace de châtiments éternels? Il y a donc des actes que Dieu ne veut pas et qu'il châtie, comme il y a des actes qu'il veut et qu'il récompense par le don de la vie éternelle. En face de cette volonté divine clairement exprimée, la volonté humaine demeure libre d'embrasser un parti ou l'autre. Son choix lui appartient en propre. Ainsi Adam a-t-il choisi librement. Le démon lui avait présenté la matière du péché, mais n'avait pu l'y contraindre. La tentation n'est donc pas une excuse suffisante. De toutes façons, et quelles que soient les sollicitations venues de l'extérieur, l'homme se détermine par lui-même.

Et pourtant Dieu intervient dans ce choix. Il incline par sa grâce le libre arbitre de l'homme [1]; c'est lui qui attire le pécheur à la pénitence; mais le secours qu'il accorde à la prière humble, il le refuse à la présomption. Tertullien décrit éloquemment [2] cette lutte de l'âme, entrée dans la voie de la pénitence, mais sollicitée par l'attrait des plaisirs qu'elle a quittés : fruits atteints déjà par la corruption, mais gardant encore quelque fraîcheur. Cédera-t-elle pour un temps à cet attrait, en spéculant sur le baptême qui doit solder toutes ses dettes? Alors elle perd tout droit à l'assistance divine : car Dieu, qui souvent appelle des coupables, ne s'est pas engagé à poursuivre des ingrats. Il faut, en attendant qu'on puisse mériter le titre d'enfant de Dieu, faire son possible pour acquérir ce titre [3]. Une vraie pénitence reçoit, avec le baptême, la grâce dont elle a besoin pour persévérer; une pénitence menteuse bâtit sur le sable une maison qui menace ruine. La crainte et l'humilité honorent Dieu; la présomption l'offense et détourne ses dons [4].

---

1. *Paen.* 2-5.
2. *Paen.* 6.
3. *Paen.* 6 : Cum adhuc liberari non meretur ut possimus mereri; c.-à.-d. (selon la note de Rigault, citée par Migne), cum adhuc non meremur ut possimus, divina misericordia sic largiente de suo, mereri. — Ce texte suppose la distinction entre le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo*.
4. *Ib.* Ille mereri cupit, at hic, utdebitum, sibi repromittit; ille su-

La grâce, puissance supérieure à la nature et capable de fléchir le libre arbitre, n'a pas coutume de le violenter[1]. Trop souvent l'homme repousse les avances de Dieu qui le provoque à des actes excellents : tel ce riche de l'Évangile qui ne sut pas renoncer à sa fortune (Mat. 19, 16-22). La volonté humaine s'éloigne alors, pour son malheur, de cette volonté divine, trop austère pour son courage. Mais Dieu trouve sa meilleure gloire à procurer à l'homme une revanche sur le démon, auteur de sa chute[2]. Changer des pierres en enfants d'Abraham, faire vomir à la race des vipères son venin mortel, voilà les triomphes de la grâce[3]. De là les confessions glorieuses, les morts héroïques. Tertullien écrit aux chrétiens prisonniers pour la foi : Gardez-vous[4] de contrister l'Esprit-Saint (Eph. 4,30), qui est entré dans la prison avec vous. S'il n'y était entré, vous-même ne seriez pas où vous êtes. Veillez donc à le garder toujours avec vous, afin qu'il vous conduise jusque devant le Seigneur. Vous me direz que la prison est dure, même à des chrétiens[5]. Mais n'oubliez pas que nous sommes appelés à la milice du Dieu vivant. C'est un rude métier que celui des armes : il faut payer de sa personne en temps de guerre, s'exercer durant la paix. Donc, martyrs bénis, considérez vos souffrances comme une épreuve pour le corps et pour l'âme. Songez au bon combat qu'il va vous falloir soutenir. Vous aurez pour agonothète le Dieu vivant, pour maître d'armes l'Esprit-Saint, pour couronne l'éternité, pour récompense la condition des anges, le droit de cité céleste, la gloire dans les siècles des siècles. Les athlètes ont coutume de s'astreindre à une rude discipline pour se préparer à la lutte : ils s'interdisent tous les plaisirs, ils peinent et se fatiguent : plus l'entraînement a été dur, et mieux ils augurent de la victoire. Pourtant ils n'atten-

---

mit, hic invadit. Quem censeas digniorem, nisi emendatiorem? quem emendatiorem, nisi timidiorem et idcirco vera paenitentia functum?

1. *Monog.* 14. — 1 *Ux.* 8, Tertullien met la chasteté des veuves au-dessus de celle des vierges, parce que le courage s'y affirme mieux : In illa gratia, in ista virtus coronatur.

2. 2 *M.* 8. 10.

3. *An.* 21.

4. *Mart.* 1.

5. *Mart.* 3.

dent qu'une couronne périssable : ne faites pas moins pour une couronne éternelle. Considérez la prison comme une palestre, et préparez-vous : car l'austérité trempe le courage, la mollesse l'abat. Si l'esprit est prompt, la chair est faible[1]. Avec une onction qu'il ne connaîtra plus dans ses derniers écrits, Tertullien s'applique à fortifier l'esprit contre les trahisons de la chair. Après avoir rappelé aux candidats du martyre les espérances de l'autre vie, il emprunte à l'histoire profane des exemples d'hommes et de femmes qui ont affronté la mort avec constance : Lucrèce, Scévola, Héraclite, Empédocle, Pérégrinus, Didon, même une courtisane d'Athènes. Il rappelle ces jeunes Lacédémoniens s'offrant à la flagellation devant l'autel, et ne connaissant pas de plus grande gloire que d'expirer sous les coups. Et voilà, s'écrie-t-il, ce que peut une volonté ferme, pour le faux brillant d'un point d'honneur. Fera-t-on moins pour la perle céleste? *Tanti vitreum; quanti verum margaritum?*

IV. LE PÉCHÉ.

Quant à la classification des péchés, on sait que Tertullien attache une médiocre importance à la distinction entre fautes intérieures et extérieures[2]. Dès lors que la volonté est en cause, le mauvais vouloir donne la mesure de la culpabilité; culpabilité réelle, quand même une force étrangère empêcherait le vouloir de se traduire en acte[3]. Et quelque part qu'y ait prise le corps, la flétrissure du péché affecte proprement l'âme[4].

Une distinction beaucoup plus importante est celle des péchés rémissibles et irrémissibles. Elle n'apparaît qu'à l'époque

1. *Mart.* 4.
2. Sup. § 1.
3. *Paen.* 3 : Voluntas facti origo est... tanto potior ad poenam quanto principalis ad culpam, quae ne tunc quidem liberatur cum aliqua difficultas perpetrationem ejus intercipit. Ipsa enim sibi imputatur.
4. *B.* 4 : Delicta sicut non in carne comparent, quia nemo super cutem portat maculam idololatriae aut stupri aut fraudis, ita ejusmodi in spiritu sordent, qui est auctor delicti.

montaniste, dans le *De pudicitia*, et il faut tenir compte de la différence des temps, pour comprendre l'évolution qui s'est produite dans l'esprit de Tertullien.

Lorsque, encore catholique, il écrivait le *De paenitentia*, il marquait ainsi[1] le dessein de Dieu dans l'institution d'une pénitence après le baptême : Le démon redouble de haine et d'efforts contre le baptisé; il l'observe, l'attaque, l'assiège; il tâche ou de frapper ses regards par la concupiscence de la chair, ou d'enlacer son âme par les attraits du siècle, ou d'ébranler sa foi par la crainte du pouvoir terrestre, ou de la pervertir par des doctrines de mensonge. Dieu n'a pas voulu laisser sans recours cette âme si exposée : aussi lui permet-il, après le baptême, d'aller frapper une fois à la porte de la seconde pénitence. Ces paroles donnent clairement à entendre que Dieu a mis dans l'Église un pardon pour des fautes graves[2], telles que l'impudicité, l'ambition, l'apostasie ou l'hérésie.

Un peu plus tard, dans l'*Antimarcion*[3], Tertullien énumère sept fautes particulièrement graves : ce sont les sept péchés capitaux des Gentils, frappés à mort par le Christ : *Septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.* On ne voit pas qu'il songe encore à les excepter des pardons de l'Église. Lors du *De pudicitia*, sa pensée a fait du chemin. Il s'appuie sur saint Jean (1 Joan. 5, 16) pour distinguer deux sortes de péchés : les uns rémissibles, les autres mortels et irrémissibles[4]. On peut, dit-il, obtenir ici-bas le pardon des premiers, si l'on en fait pénitence; on n'obtiendra pas le pardon des seconds. Mais alors il est superflu d'en faire pénitence? Nullement : car ce que l'Église ne saurait pardonner, Dieu, toujours maître de ses grâces, peut le pardonner à la pénitence : il faut donc faire effort pour fléchir sa justice[5]. Là-dessus, Tertullien entreprend

---

1. *Paen.* 7.
2. Comparer Origène, *c. Cels.* 3, 51 (*P. G.* 11, 988).
3. 4 *M.* 9. — Cette liste procède sans doute de Mat. 15, 19 et de I Cor. 5, 12.
4. *Pud.* 2. Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia. Secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem.
5. *Ib.* 3.

de dresser le catalogue de ces fautes réservées au seul pardon divin. Tout d'abord se présentent les fautes de la chair [1]. Leur place est, dans l'Écriture (Ex. 20, 14) entre l'idolâtrie et l'homicide. Stigmatisé par le concile apostolique de Jérusalem (Act. 15, 28. 29) [2], ce trio indissoluble : *idolâtrie, impudicité, homicide*, est réservé à une même damnation. Revenant, après de longs développements, à sa pensée initiale, Tertullien observe [3] qu'il y a des fautes vénielles, dont la fragilité humaine ne saurait s'affranchir complètement : Qui de nous n'est exposé, tous les jours, à se metttre en colère injustement, et même à laisser le soleil se coucher sur sa colère, à frapper ou à injurier ou à jurer témérairement ou à violer un pacte ou à mentir par respect humain ou nécessité? Les affaires, les emplois, le commerce, les repas, nos yeux, nos oreilles nous exposent à mille tentations : s'il n'y avait point de pardon pour ces fautes inévitables, nul ne serait sauvé. Telles sont les fautes dont on peut espérer être absous par l'intercession du Christ [4]. Il y a, au contraire, des fautes graves et pernicieuses, pour lesquelles le Christ n'intercédera pas, et que ne commettent pas les enfants de Dieu. Ici reparaît, avec quelques variantes, la liste de l'Antimarcion : *Graviora et exitiosa, quae veniam non capiant : homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei* [5].

---

1. *Pud.* 4. sq.
2. *Ib.* 12. — En réalité, le texte du concile de Jérusalem ne fait pas allusion à l'impudicité. Nous avons discuté plus haut cette faus seleçon. (Voir c. V, § 3, p. 240.)
3. *Pud.* 19.
4. Si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem Patris Christum. — Il est superflu de faire observer que cette désignation des péchés véniels ne coïncide pas totalement avec celle de la théologie ultérieure.
5. *Pud.* 19. — Dans cette liste, *negatio* (l'apostasie) a remplacé le faux témoignage; *moechia* et *fornicatio* ne sont que des synonymes pour *adulterium* et *stuprum*. (Voir, sur ces mots, *Pud.* 4.) — Quant aux derniers mots: *si qua alia violatio templi Dei,* ils viennent après *moechia* et *fornicatio*, pour désigner les fautes les plus graves contre la chair, les espèces monstrueuses d'impudicité, que Tertullien distingue soigneusement de la débauche ordinaire. (Voir *Pud.* 6. 15.) — M. Erwin Preuschen (*Schriften de paenitentia und de pudicitia, mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht* (Giessen, 1890), p. 31 et p. 35), et à sa suite M. Rolffs (*Das Indulgenz-Edict des röm. Bischofs Callist,* dans *T. U.* 11, 3 (1893), p. 45) voient dans cette *violatio*

Du rapprochement de ces déclarations successives, nous tirons les conclusions suivantes :

Au jugement de Tertullien orthodoxe, tous les péchés sont, de leur nature, rémissibles par le ministère de l'Église. Tertullien montaniste distingue, en fait, trois catégories de péchés :

1. Fautes vénielles, n'encourant pas la pénitence canonique : tels sont les manquements légers envers le prochain.

2. Fautes plus graves, encourant une pénitence plus ou moins rigoureuse, d'ailleurs rémissibles par le ministère de l'évêque : ce sont des fautes de fragilité, auxquelles nul n'échappe entièrement.

3. Fautes mortelles et irrémissibles, pour lesquels la pénitence canonique égalait la durée de la vie, sans amener une réconciliation extérieure du pénitent. Tels surtout les trois péchés réservés entre les mortels : idolâtrie, impudicité, homicide[1].

Bornons-nous présentement à ces indications sommaires. Nous aurons à rechercher ultérieurement sur ces questions la pensée de l'Église, en étudiant d'après le *De paenitentia*, la doctrine de la rémission des péchés[2], et d'après le *De pudicitia*

---

une faute contre la communauté chrétienne (gegen seinen Tempel, d. h. gegen die christliche Gemeinde). Sans doute ils n'avaient pas présents à l'esprit les nombreux développements du *De pudicitia* où *templum Dei* désigne, d'après saint Paul, le corps sanctifié par le baptême, le corps du chrétien. Voir surtout *Pud.* 16, où Tertullien rapporte la *lex aeditualis* de ce temple (1 Cor. 3, 16-18) et 20, début. Le *templi Dei vitiator* dont il est question, *Pud.* 15, est l'incestueux de Corinthe. — La même confusion s'est glissée dans un remarquable article de M. l'abbé Vacandard, *R. C. F.* t. 20 (1899), p. 578. Nous reviendrons sur ce sujet et produirons les textes, c. IX § 8, p. 485.

1. *Pud.* 19 : Mortalia... irremissibilia... pro quibus nec exorare permittitur. — Il s'agit évidemment de fautes bien caractérisées selon leur espèce. Par exemple, Tertullien n'a pas en vue ici l'idolâtrie au sens large : on sait d'ailleurs qu'il étend parfois singulièrement la notion de ce péché (notamment *Idol.* 2). — Sous une forme moins didactique, Hermas donnait déjà beaucoup d'attention à la distinction des péchés. En principe, il n'excluait personne du pardon divin (*Sim.* 8, 11, 1. 3); en fait, il désespérait des apostats, plutôt comme incapables de pénitence que comme abandonnés d'en haut (*Sim.* 8, 6, 4; 9, 19, 1). On voit pourtant l'espoir du pardon laissé, pour une fois, aux renégats de la dernière persécution (*Sim.* 9, 26, 5). — La doctrine des trois péchés irrémissibles se retrouve, un peu adoucie, chez Origène, *De oratione*, 28.

2. C. VII, § 5, p. 339.

la crise de la discipline pénitentielle au temps du pape Calliste[1].

Il y a lieu de signaler encore, chez Tertullien, quelques vues originales concernant le péché.

Dans le *De patientia,* il explique tout le mal moral par l'impatience. Ce vice naît dans le diable même[2], le jour où cet esprit superbe s'irrite de voir la création tout entière soumise à l'homme. Ève est touchée par la contagion de sa révolte. Adam pèche doublement par impatience, en résistant au précepte divin et en cédant à l'assaut diabolique. L'homme déchu est une proie livrée à l'impatience. Par elle Caïn devient homicide. Par elle la colère est déchaînée. Un amour impatient produit l'adultère. L'impatience envers Dieu fait Israël tant de fois coupable. Israël porte ses mains sur les prophètes pour ne plus entendre leur voix ; il les porte sur le Seigneur même pour se délivrer de sa vue. La patience est, au contraire, mère de toutes les vertus[3].

Dans le *De idololatria,* c'est l'idolâtrie qui résume tous les péchés[4]. L'idolâtre est homicide : car il donne la mort à son âme. Il est adultère : car il prostitue son adoration aux faux dieux. Il est déloyal ; car il détourne du Seigneur son hommage pour le porter sur d'autres objets. La concupiscence du siècle, la débauche, l'ivresse, l'injustice, la vanité, le mensonge se retrouvent diversement dans l'idolâtrie. Ainsi tous les péchés sont dans l'idolâtrie. Mais on peut dire aussi bien que l'idolâtrie est dans tous les péchés : car quiconque pèche, s'élève contre Dieu : or s'élever contre Dieu est le propre des démons et esprits impurs, à qui s'adresse le culte rendu aux idoles.

Ces ingénieuses synthèses manquent sans doute de rigueur théologique, mais non d'éclat ni de puissance oratoire.

Il serait trop long de suivre la pensée de Tertullien quant au détail des devoirs. Donnons du moins quelques échantillons de sa casuistique.

---

1. C. IX, § 8, p. 478-491.
2. *Pat.* 5 : Natales impatientiae in ipso diabolo deprehendo.
3. *Ib.* 12.
4. *Idol.* 1. 2.

L'infanticide, reproché à l'Église comme un meurtre rituel[1], lui fournit l'occasion de rétorsions véhémentes[2]. Il flétrit d'ailleurs plusieurs fois[3], au nom de la morale chrétienne, les infanticides commis par les mères. Mais il semble permettre aux médecins l'embryotomie[4].

Il admet[5] qu'en prescrivant de prêter sans intérêt, la Loi préparait les voies à l'Évangile, qui veut qu'on renonce même au capital (Luc. 6, 35).

Il reproduit[6] la doctrine du presbytre cité par saint Irénée[7], pour expliquer l'autorisation donnée aux Israélites d'emporter les vases précieux des Égyptiens : les Israélites avaient droit à une compensation pour tant d'années de servitude, sans parler du sang de leurs enfants.

Il réprouve la crémation des cadavres, usage barbare qui insulte aux morts[8]. La nécessité de subir cet usage n'est pas le moindre inconvénient du métier militaire[9].

Usant d'une distinction subtile, il défend de jurer par le génie de César et permet de jurer par le salut de César[10].

V. VERTUS CHRÉTIENNES.

La morale évangélique se distingue par un caractère de plénitude et de délicatesse qui communique aux vertus chrétiennes une perfection ignorée sous l'ancienne loi[11]. Moïse avait

---

1. 1 *N.* 7; *Ap.* 8.
2. 1 *N.* 15; *Ap.* 9.
3. *Ap.* 9 : Homicidii festinatio est prohibere nasci ; nec refert natam quis eripiat animam an nascentem disturbet : homo est et qui est futurus; etiam fructus omnis jam in semine est. — *V. v.* 14 : Quanta... circa uterum suum audebit, ne etiam mater detegatur. — *Ex. c.* 12 : Puto nobis non magis licere nascentem nocere quam et natum.
4. *An.* 25 : In ipso adhuc utero infans trucidatur necessaria crudelitate... infanticidii officio.
5. 4 *M.* 17.
6. 2 *M.* 20; 4 *M.* 24.
7. Irénée, *Haer.* 4, 30.
8. *An.* 51; *R.* 1.
9. *Cor.* 11.
10. *Ap.* 32.
11. *Ap.* 45; *Or.* 11; *Paen.* 3; 2 *C. f.* 2; *J.* 3. — Quant aux vertus païen-

dit : « Tu ne tueras pas »; Jésus-Christ ajoute : « Tu ne te mettras pas en colère ». Moïse réprouve l'adultère : Jésus-Christ, l'imprudence du regard. Moïse réprouve les actes mauvais : Jésus-Christ, les paroles mauvaises. Moïse réprouve l'injustice : Jésus-Christ, la vengeance même. Moïse défend l'homicide : Jésus-Christ, même un mot amer. En même temps, il dévoile de nouvelles perspectives de miséricorde[1]. On lisait dans la Genèse que Caïn serait châtié sept fois, et Lamech septante fois sept fois : Jésus-Christ ordonne à Pierre de pardonner septante fois sept fois. Aux âmes éprises de perfection, il ouvre, au delà des préceptes, la voie des conseils[2] : il invite à distribuer ses biens aux pauvres et à tout quitter pour le suivre; il inaugure le règne de la chasteté parfaite. Il substitue à la circoncision de la chair la circoncision du cœur[3]. Il a donc bien le droit de dire : Je ne suis pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les parfaire.

La reine des vertus chrétiennes, c'est la *charité*. Suprême sacrement de la foi, trésor du nom chrétien, la charité, selon le mot de l'Apôtre, ne saurait faillir[4]. Tout le reste passera : les langues, la science, la prophétie; la charité demeure, avec la foi et l'espérance. Si le précepte de la charité n'est pas nouveau[5], il fut souvent méconnu[6] : les pharisiens s'en dispensent pour s'attacher à des vétilles. En réalité, l'ancienne Loi ne recommande rien tant que l'amour de Dieu (Deut. 6, 5) et du prochain (Lev. 19, 18); Jésus-Christ n'a donc pas créé cet enseignement; mais il a condensé toute la Loi dans le précepte unique de l'amour[7]. L'Apôtre insiste (Gal. 6, 2) sur la nécessité de traduire cet amour en actes[8], et lui aussi ramène tout

nes, Tertullien n'y croit guère. Voir 2 *C. f.* 1 : Quid mirum? Perversa sunt omnia quae Dei non sunt.

1. *Or.* 7.
2. 4 *M.* 36; *Ap.* 9.
3. 2 *C. f.* 9; 1 *Ux.* 2; *J.* 3; 5 *M.* 13.
4. *Pat.* 12.
5. 4 *M.* 25.
6. *Ib.* 27.
7. 5 *M.* 4.
8. *Ib.*

à l'amour (Rom. 13, 9)[1]. La description des communautés chrétiennes, dans l'Apologétique[2], et l'exhortation *ad martyras*[3] montrent comment la primitive Église entendait la charité fraternelle. Mais la grande nouveauté chrétienne, c'est la patience[4]. La Loi ancienne permettait de se faire justice par le glaive : œil pour œil, dent pour dent (Ex. 21, 24; Lev. 24, 20; Deut. 19, 21) : l'Évangile supprime cette tolérance. Déjà sans doute les prophètes invitaient à se reposer sur Dieu du soin de sa vengeance (Deut. 32, 35), à considérer les ennemis comme des frères (Zach. 7, 9. 10). Mais Jésus-Christ ne commande rien moins qu'une patience héroïque. Pour inculquer au monde une si grande leçon, il a fallu son exemple. Le grand maître de la patience pouvait léguer à ses Apôtres, pour être semée par le monde entier, cette parole sublime : Aimez vos ennemis; bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être les enfants de votre Père qui est aux cieux. L'amour couvre la multitude des péchés[5] : si le martyre, soit avant, soit après le baptême, purifie entièrement l'âme et lui ouvre le ciel, c'est qu'il témoigne d'un amour héroïque pour Dieu.

Sur la foi et l'espérance, faute de pouvoir lire le traité que Tertullien avait intitulé : *De spe fidelium*, nous sommes réduits à assembler des textes épars, d'ailleurs suffisants pour esquisser une doctrine.

La *foi* est un assentiment de raison à Dieu qui instruit l'homme par ses œuvres[6] ou par l'Écriture[7]. Assentiment libre, que trop souvent un aveuglement coupable refuse à Dieu[8] : les expressions énergiques par lesquelles Tertullien marque

1. 5 *M.* 14.
2. *Ap.* 39.
3. *Mart.* 1.
4. *Pat.* 6; 4 *M.* 16; *Ap.* 36. 37.
5. *Scorp.* 6.
6. *Ap.* 17.
7. *Ib.* 18.
8. *Ib.* 17 : Et haec est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt.

l'empire de la vérité divine sur les âmes de bonne volonté, ne doivent donc pas se prendre au pied de la lettre, comme si elles désignaient une contrainte proprement dite. Assentiment surnaturel dans son principe : la lumière divine est une grâce, un don de Dieu aux fidèles, *his quibus credere datum est* [1] ; on peut repousser ce don, comme le prouve l'exemple des docteurs de la Loi, instruits par Jésus même [2]. Donc parmi les préliminaires de la foi, figure la bonne volonté : *qui studuerit intellegere, cogetur et credere* [3]. Assentiment ferme et définitif, car il se fonde sur une autorité infaillible. Donc, une fois cet assentiment posé, il n'y a pas lieu de poursuivre l'enquête [4], du moins sur le terrain des vérités révélées. C'est le propre de la curiosité hérétique de ne jamais se satisfaire [5] ; le croyant est un homme qui ne cherche plus. Assentiment éclairé, non seulement dans ses préliminaires logiques, mais encore dans ses suites : il y a en effet des choses qu'on ne comprend pas si l'on ne commence par poser un acte de foi [6]. Assentiment digne de toute fidélité : au tribunal du Christ, il faudra rendre compte de ce premier don [7]. L'hérétique est un adultère : il a trahi cette foi que le Christ lui confia vierge. Sous l'ancienne Loi, la foi seule faisait des justes [8] ; sous la loi nouvelle, la foi de-

1. *Pat.* 3, fin. — Dieu donne même : *initium fidei ipsumque credulitatis affectum* (*conc. Arausicanum IIum*, can. 5, ap. Denzinger, *Enchiridion*, 148). Comparer le mot de Tertullien : *Qui studuerit intelligere.*
2. *B.* 10 : Legis doctores et Pharisaei... credere noluerunt.
3. *Ap.* 18, fin.
4. *Pr.* 9 : Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris quod ab eo institutum est qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit.
5. *Pr.* 10 : Ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? etc.
6. *B.* 10 : Baptismus ab Joanne denuntiatus jam tunc habuit quaestionem, ab ipsoquidem Domino pro positam Pharisaeis, caelestis ne is baptismus esset an vero terrenus? de quo illi non valuerunt constanter respondere, utpote non intellegentes, quia nec credentes. — Voir le commentaire de Is. 7, 9 (*Nisi credideritis, non intellegetis*), *Ap.* 21 ; 4 *M.* 20. 25. 27 ; 5 *M.* 11.
7. *Pr.* 41.
8. *B.* 13 ; *Pat.* 6.

meure une disposition nécessaire au baptême [1]. La foi ne dispense pas des œuvres : celle d'Abraham dut s'affirmer par des actes héroïques [2]; celle des chrétiens doit être également pratique et agissante [3]. Quelques-uns, spéculant sur leur foi, ne se gênent pas pour commettre le péché; mais Dieu ne se gênera pas davantage pour les mettre en enfer [4].

L'accomplissement des prophéties, en affermissant la foi des chrétiens, anime leur *espérance* [5]. Sortir au plus tôt de ce monde, est à leurs yeux le sort le plus enviable [6]. Ils s'exercent sur terre à une vie céleste [7], travaillant, selon le précepte de l'Apôtre (1 Cor. 15, 47-48), à reproduire en eux-mêmes les traits de Jésus-Christ. Ainsi l'espérance des biens à venir les soulève au-dessus des réalités présentes. A ceux qu'attirent encore les vains spectacles du monde, Tertullien propose les spectacles de la foi, les perspectives incomparables de l'espérance chrétienne [8] : aujourd'hui la paix avec Dieu, la possession de la vérité, le mépris du siècle, la vraie liberté; demain [9] l'avènement triomphant du Seigneur, la joie des anges, la résurrection des saints, le règne des justes, la Jérusalem nouvelle. A vrai dire, ce ne sont encore là que les mirages du millénarisme; mais au delà on découvre le dernier jugement, la confusion des nations, l'embrasement de l'univers, les abîmes de feu dévorant les impies, le triomphe du Christ si longtemps raillé : spectacles grandioses, tels que ni consul ni préteur n'en donnera jamais. Au delà enfin, ces joies du ciel, que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, que le cœur n'a point senties, mais qu'on atteint par la foi et qu'on goûte par l'espérance.

1. *Paen.* 6 : Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur. — La confiance de Tertullien dans la vertu de la foi va même jusqu'à faire assez bon marché du baptême. Il conseille de le différer, et motive ainsi son avis, *B.* 18, fin : Fides integra secura est de salute.
2. *Pat.* 6.
3. 5 *M.* 3. 13.
4. *Paen.* 5.
5. *Ap.* 19.
6. *Ap.* 41.
7. 5 *M.* 10.
8. *Sp.* 29.
9. *Ib.* 30.

Il reste à parler de certaines vertus auxquelles Tertullien a consacré des traités spéciaux. Telles sont : la patience, la pénitence et la chasteté.

Au moment d'écrire sur la *patience*[1], il s'étonne lui-même de son audace : peut-il bien aborder un tel sujet, lui le plus impatient des hommes? Mais il se consolera en louant un bien dont il est dépourvu, bien que tout le monde estime, que les philosophes même s'accordent à louer, eux d'accord en si peu de choses. La patience nous est d'abord recommandée par un exemple insigne [2] : celui de Dieu même, qui verse la lumière du soleil sur les justes et les coupables, qui met les éléments au service de tous les hommes indistinctement, qui souffre tant d'iniquité sous le ciel, avec une longanimité dont plusieurs profitent pour ne pas croire. Cette patience divine paraît plus visible encore[3] et, pour ainsi dire, plus palpable dans l'histoire du Verbe incarné. Il a voulu naître, grandir, être méconnu, s'humilier lui-même devant Jean, se laisser aborder par le tentateur; on ne l'a vu ni disputer ni quereller, il n'a pas élevé la voix sur les places publiques; il n'a pas achevé le roseau brisé ni éteint la mèche fumante. Il n'a repoussé aucun de ceux qui venaient à lui, il a mangé avec les pécheurs, il a lavé les pieds de ses disciples. Il a refusé de faire tomber le feu du ciel sur la ville qui l'avait outragé. Il a répondu à l'ingratitude par des bienfaits; il a souffert parmi les siens un traître. Il s'est laissé mener comme un agneau à la boucherie, sans ouvrir la bouche, lui qui pouvait appeler du ciel des légions d'anges. Il a maudit le glaive qui avait frappé Malchus. Il s'est laissé crucifier : c'est pour cela même qu'il était venu. Enfin, avant de quitter ce monde, il a voulu se saouler de souffrance[4] : les crachats, les fouets, les sarcasmes, les accoutrements honteux, la couronne torturante, il a tout épuisé pour faire tout au rebours de l'impatience humaine. A ces signes du moins, les Pharisiens auraient dû le reconnaître : car une telle patience n'est

1. *Pat.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. *Ib.* 3.
4. Saginari voluptate patientiae discessurus volebat.

pas d'un homme. Scandale pour les Gentils, admirable leçon pour les fidèles, qui voient dans la patience le cachet propre de la divinité. Sans patience, pas d'obéissance [1]. Or c'est l'obéissance qui mérite devant Dieu. Nous si rigoureux à nos serviteurs, si tyranniques envers des animaux, refuserons-nous l'obéissance à Dieu, à qui seul nous la devons? L'impatience est la source de tout mal [2] : c'est le fruit propre du démon, comme la patience est celui de Dieu. L'impatience perdit l'ange; elle perdit la femme, puis l'homme : Adam, Ève, Caïn, tous les pécheurs sont ses victimes. Elle enfanta l'homicide, la colère, l'adultère, tous les crimes, les attentats contre les prophètes et enfin contre le Seigneur même. Au contraire, rien n'est salutaire comme la patience [3]. Elle marche devant et derrière la foi : c'est celle qui rendit méritoire la foi d'Abraham, c'est elle qui l'éprouva par le sacrifice d'un fils. Encore imparfaite sous la loi de crainte, elle atteignit son plein développement sous la loi d'amour, grâce aux leçons données par Jésus-Christ : à ce trait, on reconnaîtra les enfants du Père céleste. Mais la patience doit vaincre bien des obstacles [4] : en premier lieu, l'attachement excessif aux biens de la terre. Instruits par le Seigneur, les fidèles doivent mépriser l'argent. Si on ne sait pas le perdre sans murmure, comment le donnera-t-on volontiers aux pauvres? Il faut laisser aux Gentils ces indignes attaches, savoir donner de bon cœur et perdre sans impatience. Deuxième obstacle [5] : l'amour-propre, sensible aux blessures. Le serviteur du Christ doit faire bonne contenance, présenter l'autre joue à qui le frappe, décourager l'agresseur, s'encourager par l'exemple du Maître, ne pas riposter. La patience a même ses charmes : c'est une cuirasse où les traits de l'envie s'émoussent, et parfois rebondissent vers celui qui les a lancés. Troisième obstacle [6] : l'amour aveugle de nos proches. Il arrive que leur perte nous trouve inconsolables. Écoutons donc la pa-

1. *Pat.* 4.
2. *Ib.* 5.
3. *Ib.* 6.
4. *Ib.* 7.
5. *Ib.* 8.
6. *Ib.* 9.

role de l'Apôtre (1 Thess. 4, 12), et n'imitons pas les Gentils qui pleurent sans espérance; mais consolons-nous par la pensée que nos morts nous précèdent dans un monde meilleur. Mieux encore : souhaitons avec l'Apôtre (Phil. 1, 23) d'être réunis à Jésus-Christ. Quatrième obstacle [1] : le désir de vengeance. La vengeance, qu'elle serve la vanité ou la haine, est réprouvée par le Seigneur, et bien fou qui la poursuit : il usurpe le rôle de Dieu, qui a promis de faire justice (Deut. 32, 35), et il s'expose lui-même à être jugé sévèrement (Mat. 7, 1). Enfin quels regrets ne traînent pas après elles ces représailles, où il est si facile d'excéder la mesure! Soyons donc patients en toute occasion [2] : dans les assauts du démon, dans nos propres imprudences, dans les châtiments que Dieu exerce sur nous et qui sont l'effet de sa grande bienveillance. Ainsi recueillerons-nous notre part des béatitudes promises à la patience. La patience apprend à pardonner [3]; elle prépare le retour d'un époux infidèle, par la perspective d'un bon accueil : deux fois profitable et à celui qu'elle préserve du vice et à celui qu'elle en retire [4]. Les paraboles évangéliques renferment d'admirables exemples de patience : le bon Pasteur, le père du prodigue. La patience engendre la foi, l'espérance, la charité surtout. Voilà pour l'âme; mais le corps aussi pratique la patience à sa manière [5]. Par là il satisfait à la justice divine, il obtient miséricorde — Nabuchodonosor en est une preuve, — il attire la grâce, s'élève à une chasteté parfaite, fait face à la persécution, triomphe des tourments. Isaïe, coupé en deux, ne cesse de louer le Seigneur [6]; Étienne lapidé implore le pardon pour ses bourreaux; Job lasse par sa constance l'effort du démon. Telles sont les œuvres de la patience. Or, Dieu est un dépositaire fidèle [7], aux mains de qui elle entasse des trésors, sûre de les retrouver au temps marqué. Elle intervient dans toute

1. *Pat.* 10.
2. *Ib.* 11.
3. *Ib.* 12.
4. On reviendra sur ce point à propos du mariage.
5. *Pat.* 13.
6. *Ib.* 14.
7. *Ib.* 15.

bonne action, elle sied à toute personne. Elle répand sur l'extérieur une sérénité radieuse. L'Esprit de Dieu ne va point sans la patience. Au rebours de cette patience chrétienne [1], le diable enseigne parfois à ses adeptes une fausse patience, faite d'intérêt sordide et de soumission rampante, patience de souffre-douleurs et d'esclaves. Le chrétien offre au Christ la même patience dont le Christ a donné l'exemple : il s'immole tout entier, corps et âme, sûr de ressusciter tout entier.

Ce traité ascétique préconise donc un idéal très élevé de perfection morale. Tertullien y déploie, avec une éloquence riche d'onction et de verve, une plénitude de sens chrétien qui contraste étrangement avec l'arrogance de ses derniers écrits.

Le traité de la *pénitence*, à peu près contemporain du précédent, soulève des questions de dogme et de discipline dont les unes se sont déjà présentées [2], les autres se présenteront au cours des chapitres suivants [3]. Bornons-nous ici aux généralités concernant la vertu de pénitence.

La pénitence peut se définir [4] : un mouvement de l'âme excité par le regret d'une résolution précédente ; *passio animi quaedam quae veniat de offensa sententiae prioris* [5]. Ainsi parlent même les Gentils. Mais ils renversent l'ordre divin, et faussent la notion de la pénitence, quand, livrés au hasard de leurs passions, ils se repentent du bien qu'ils ont fait. La vraie pénitence naît de la crainte de Dieu, et tend au salut de l'homme [6]. Dieu même donna en quelque sorte l'exemple de la pénitence [7], le jour où il rapporta la sentence rigoureuse

1. *Pat.* 16.
2. Ci-dessus, § 1, p. 263 ; § 3, p. 270.
3. c. VII, § 5, et c. IX, § 8.
4. *Paen.* 1.
5. *Prioris* : Beatus Rhenanus, Pamel, Rigault, Migne ; *pejoris* : Oehler, avec deux mss. — Sur cette définition, comparer 2 *M.* 24, fin : simplex conversio sententiae prioris (μετάνοια). Ce rapprochement paraît décisif en faveur de la leçon *prioris*, d'ailleurs recommandée par la suite du développement.
6. *Paen.* 2.
7. Même idée, 2 *M.* 24, avec les atténuations que Tertullien sous-entend ici.

portée contre la race d'Adam. Il se choisit un peuple, le combla de biens, le poursuivit dans ses égarements, lui envoya ses prophètes, prépara les voies du salut par la mission de Jean. Jean prêcha le baptême de pénitence, en attendant la venue du Seigneur. Bien entendu, il ne s'agit que de la pénitence du péché [1]. Le péché, autrement dit ce qui déplaît à Dieu, c'est le mal. Dieu, qui ne peut pas laisser le péché impuni, offre le pardon à la pénitence [2] ; il offre au naufragé cette planche de salut, qui le conduira au port de la clémence divine ; il déclare avec serment ne pas vouloir la mort de l'impie, mais sa conversion (Ez. 33, 11). Inspirée par la grâce divine[3], la pénitence doit être sans retour. Car le converti n'a plus même la mauvaise excuse de l'ignorance. Celui-là fait preuve de mépris envers Dieu et d'ingratitude, qui, après avoir essayé du démon et de Dieu, retourne au démon, comme à un maître meilleur. La pénitence doit être intérieure et sincère, accompagnée de crainte et de respect pour Dieu : sinon, elle est pure hypocrisie. Ces recommandations, utiles pour tous, s'adressent particulièrement aux catéchumènes[4]. Quelques-uns, à l'approche du baptême, éprouvent un regain d'attrait pour la vie païenne, et, spéculant sur leur pardon prochain, passent en désordre le temps qu'ils devraient consacrer à l'apprentissage de la vie chrétienne. Coupable présomption, infâme trafic, par lequel on croit tromper Dieu, mais on se trompe soi-même : car le baptême reçu dans ces conditions n'est qu'une chaîne de plus. Quant à ceux qui, déjà baptisés, retombent [5], Tertullien hésite à leur montrer encore ouvert le recours à la miséricorde divine : n'est-ce pas encourager les rechutes ? Les naufragés, échappés au péril de mer, renoncent d'ordinaire à courir les aventures : ainsi devrait faire l'homme qui a touché une fois au port de la miséricorde. Mais Dieu a voulu ménager une suprême ressource au chrétien qui tombe : c'est

---

1. *Paen.* 3. Voir ci-dessus § 1, p. 263.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5.
4. *Ib.* 6. Voir ci-dessus, § 3, p. 270; c. VII, § 4 p. 337.
5. *Ib.* 7. On reviendra sur ce développement (*Paen.* 7-10) à propos du sacrement de pénitence, c. VII, § 5, p. 339 sq..

la seconde pénitence, qui ne se réitère pas. Que le pécheur ne se laisse donc pas abattre. Qu'il se souvienne de tant d'appels miséricordieux que renferme l'Écriture [1]; appels menaçants aussi, mais Dieu ne menace l'impénitence que pour épargner le repentir : *Non comminaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti.* Qu'il considère les paraboles évangéliques : la drachme perdue, la brebis errante, le prodigue. Nul n'est plus père que Dieu. *Tam pater nemo, tam pius nemo.* Qu'il entre dans la voie du repentir par l'aveu sincère de sa faute. Il faut satisfaire à la justice divine [2] : l'humiliation extérieure (*exomologesis*) y aide puissamment. Elle exige de la générosité; mais il s'agit d'acquitter, par une expiation temporaire, la dette d'une éternité. Beaucoup se dérobent pourtant [3], ou diffèrent par respect humain. Ils ont grand tort : ce sont des malades qui fuient le médecin; et ils se trompent : qui donc, dans l'Église, triompherait de leur abjection? Les souffrances d'un membre ne sont-elles pas les souffrances du corps tout entier? Quoi qu'il en soit, ils ne sauraient tromper Dieu; et en craignant de s'afficher comme pécheurs, ils s'exposent à périr éternellement. Plus déraisonnables encore [4] sont ceux qui reculent devant l'incommodité corporelle de la pénitence publique. Rien ne semble trop délicat à ces pénitents : et cependant il n'est fatigue ni avanie que des candidats ne dévorent pour obtenir une charge! Mais on oublie ces feux de l'enfer [5], dont les volcans mettent sous nos yeux d'effrayantes et pourtant trop faibles images. — Tertullien s'arrête : il est temps de songer à lui-même, qui a plus que personne besoin de pénitence.

Il n'est guère de sujet sur lequel Tertullien revienne plus souvent que la *chasteté* chrétienne et les précautions dont il faut l'entourer. Déjà l'*Apologétique* signalait aux païens [6] le

1. *Paen.* 8.
2. *Ib.* 9.
3. *Ib.* 10.
4. *Ib.* 11.
5. *Ib.* 12.
6. *Ap.* 9 : Nos ab isto eventu diligentissima et fidelissima castitas sepsit... Quidam multo securiores totam vim hujus erroris virgine continen-

culte de la chasteté, inauguré par l'Évangile, et glorifiait la virginité, qui fait des vieillards pareils aux enfants.

Le traité *des spectacles* insiste sur l'immoralité de ces fêtes païennes, dont il faut à tout prix éloigner les chrétiens [1]. Si l'on craint de souiller sa bouche ou ses entrailles, en mangeant des viandes offertes aux idoles, combien plus doit-on fuir ces émotions malsaines qui, par les yeux et les oreilles, pénètrent jusqu'à l'âme et la souillent [2]! Le théâtre est le rendez-vous de toutes les mauvaises passions [3]. Souvent le succès d'un acteur ne tient qu'à l'obscénité de son jeu [4]. Et ne voit-on pas tous les ans (aux fêtes de Flore) des femmes nues sur la scène? Les genres littéraires, tragédie, comédie, mettent souvent en œuvre une donnée scabreuse. A ces constatations trop certaines on oppose des raisons dérisoires [5] : l'Écriture, dit-on, ne réprouve nulle part les spectacles. Et quelqu'un ajoutait gravement : les rayons du soleil et le regard même de Dieu descendent au fond des plus immondes cloaques, sans contracter de souillure. Rien de plus vrai : Dieu voit les lieux infects, comme il voit les crimes commis par les hommes. Mais Dieu est un juge, et les hommes deviennent trop facilement des coupables. Il n'y a entre eux et lui aucune parité. — Le cirque et le théâtre sont des lieux où l'on perd toute retenue [6] et où l'on ne sait plus rougir. Néanmoins tel père de famille, d'ailleurs honnête, y conduit sa fille vierge! Tout y est danger pour la paix de l'âme [7]; l'étalage des toilettes, l'entraînement du spectacle attisent le feu de la passion. Méditera-t-on les oracles de l'Écriture, parmi ces vociférations profanes? Le chrétien doit haïr [8] ces assises des ennemis du Christ, cette chaire de pestilence, cette atmosphère souillée de paroles criminelles. Que parmi ces spectacles il se

---

tia depellunt, senes pueri. — Comparer *V. v.* 10 : Viri tot virgines, tot spadones voluntarii; et l'éloge du montaniste Proculus, *Val.* 5 : Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas.

1. Voir Freppel, t. 1, leçon 11.
2. *Sp.* 13.
3. *Ib.* 14.
4. *Ib.* 17.
5. *Ib.* 20.
6. *Ib.* 21.
7. *Ib.* 25.
8. *Ib.* 27.

rencontre des choses agréables, et même honnêtes, on n'en peut disconvenir : c'est le miel dont le diable assaisonne un breuvage de mort. Pour enchanteresse que soit la coupe, elle n'en est pas moins empoisonnée.

Les deux livres *sur la toilette des femmes* sont également pleins d'intérêt pour le moraliste. S'il y avait, dit Tertullien[1], autant de foi sur terre qu'il y a au ciel de gloire en perspective pour la foi, les femmes ne seraient occupées qu'à faire pénitence pour la faute d'Ève. Mais la sentence divine qui pèse sur le sexe faible ne lui dessille pas les yeux : la femme demeure ce qu'elle fut dès le commencement, la porte du diable, *diaboli janua,* la séductrice de l'homme. Ces colifichets du luxe, qu'Ève ignorait avant sa chute, continuent de tenter les filles d'Ève. Et qui donc inventa le luxe[2], sinon les mauvais anges, jadis séduits par des femmes, et ainsi tombés du ciel[3]? Ils induisent les femmes à une vanité d'où naissent mille fautes. Destinées à juger ces anges, les chrétiennes doivent se garder de leurs pièges : sinon, ce sera aux anges déchus de les juger. Les parures féminines peuvent se répartir en deux catégories : *cultus* et *ornatus. Cultus,* c'est le vêtement, avec ses accessoires : bijoux, etc., compris sous le nom générique de *mundus muliebris*[4]. *Ornatus* désigne le soin de la personne, la coiffure et tout l'arsenal du parfumeur, pour lequel Tertullien crée un nom intraduisible : *immundus muliebris.* De ces deux genres de parure, le premier sert l'ambition, l'autre sert la prostitution. — Qu'est-ce, après tout, que l'or et l'argent[5]? Des métaux comme les autres, arrachés à la terre au prix d'un travail maudit, et moins utiles que le fer ou l'airain. Que sont les pierres

1. 1 *C. f.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. Sur cette légende, et sur le livre d'Hénoch où Tertullien la lisait, voir c. III, § 3, p. 156; c. V, § 3, p. 225. — *Hénoch,* 8.
4. 1 *C. f.* 4. — On rencontre aussi divers détails de toilette (étoffes voyantes, peignes fins, poudre dentifrice, soin des ongles et du visage), *Paen.* 11 : Num ergo in coccino et tyrio pro delictis supplicare nos condecet? Cedo acum crinibus distinguendis et pulverem dentibus elimandis et bisulcum aliquid ferri vel aeris unguibus repastinandis, si quid ficti nitoris, si quid coacti ruboris in labia aut genas urgeat.
5. 1 *C. f.* 5.

précieuses[1]? Des cailloux un peu plus durs. Les perles? Des verrues de coquillages. A moins que ce ne soient des os frontaux de serpents : quel ornement pour la tête d'une chrétienne, qui doit fouler aux pieds le serpent infernal! On estime ces objets pour leur rareté[2]; là où ils abondent, ils sont de nul prix, et des barbares prodiguent l'or et les perles pour les entraves des esclaves, sur la gaine des épées, jusque sur les chaussures. Leur rareté seule fait qu'on les recherche. Les mêmes couleurs[3] qui, parmi nous, passent pour précieuses, alors sont vulgaires. Et cette peine qu'on prend de teindre les étoffes, n'est-elle pas une sorte d'adultère, une profanation du don divin? La matière vient de Dieu, sans doute; mais un pareil usage ne peut venir que du démon. Ainsi les vains spectacles, ainsi l'idolâtrie abusent-ils de dons divins. Par un étrange renversement de l'ordre providentiel, on s'attache aux objets d'autant plus que Dieu nous les a refusés pour les donner à d'autres pays. Et le désir d'avoir, enflammé par l'ambition, engendre des abus monstrueux. Une femme vaine porte sur soi non seulement des patrimoines, mais des forêts et des îles.

Le ton du moraliste se fait pressant[4] pour détourner les femmes chrétiennes — *ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae* — d'autres abus non moins coupables et plus humiliants. La chasteté, salut des femmes et même des hommes, doit resplendir dans l'extérieur, car les chrétiens sont les temples du Saint-Esprit. Vertu délicate, elle exige, non seulement l'absence de tout désordre moral, mais une tenue simple et décente. Il faut laisser aux femmes païennes, ignorantes de la vraie vertu, les dehors séducteurs. Pour une chrétienne[5], le désir de plaire est non seulement blâmable, mais exécrable. Deux fois exécrable, et parce qu'il souille l'âme, ou du moins ouvre la porte aux tentations[6], et parce qu'il peut devenir pour autrui une occa-

---

1. 1 *C. f.* 6.
2. *Ib.* 7.
3. *Ib.* 8. 9.
4. 2 *C. f.* 1.
5. *Ib.* 2.
6. Primo quod non de integra conscientia venit studium placendi per decorem, quem naturaliter invitatorem libidinis scimus... Tum quod

sion de ruine spirituelle[1]. Ne fût-ce que par charité, on doit se l'interdire. La beauté n'est pas chose mauvaise en soi; néanmoins c'est chose redoutable. On dira : Eh quoi! ne peut-on rester chaste en tirant gloire de sa beauté[2]? Prenez garde : pour les chrétiens, toute gloire est maudite, comme un fruit d'orgueil; à plus forte raison, la gloire de la chair. Que le chrétien se glorifie en sa chair le jour où elle sera mise en pièces pour Jésus-Christ. En général, une femme chrétienne se tiendra sur la réserve. — Pour un instant, Tertullien va emprunter le langage des Gentils[3]. Une femme doit se contenter de plaire à son mari; or pour cela, elle n'a que faire de parures : un mari chrétien ne réclame point de parure; un mari païen ne croit pas à la vertu de sa femme. Ce n'est pas qu'il faille se donner un extérieur repoussant[4] : mais point de fard, ou autres drogues semblables, avec lesquelles on corrigerait l'œuvre du Créateur[5]! Ce serait une entreprise diabolique, une injure à Dieu, une sorte d'apostasie. Comment prétendrait-on garder les commandements de Dieu, si l'on ne respecte pas en soi-même l'œuvre de ses mains? Quelques-unes teignent leurs cheveux[6] en blond, ou en noir (malgré Mat. 5, 36). Quelle honte, chez une vieille femme! D'autres se frisent[7], ou, par un autre défi à l'Évangile (Mat. 6, 27), se chargent d'énormes chignons, dépouille d'une tête inconnue, peut-être malpropre, peut-être damnée. Pensent-elles donc ressusciter avec ce fard et ces faux cheveux? Tout cet appareil de vanité est maudit. Craignant de paraître céder au plaisir d'humilier son public féminin, Tertul-

---

temptationibus viam aperire non debemus... Timor fundamentum salutis est, praesumptio impedimentum timoris.

1. Perit enim ille, simul in tuam formam concupierit, et admisit jam in animo quod concupivit, et facta es tu gladius illi...

2. 2 *C. f.* 3.

3. *Ib.* 4.

4. *Ib.* 5.

5. Displicet nimirum illis plastica Dei, in ipsis se nimirum arguunt, reprehendunt artificem omnium. Reprehendunt enim cum emendant, cum adiciunt, utique ab adversario artifice sumentes additamenta ista. Is est diabolus... Quod nascitur, opus Dei est. Ergo quod infingitur, diaboli negotium est.

6. 2 *C. f.* 6.

7. *Ib.* 7.

lien s'empresse d'ajouter[1] qu'en fait de coquetterie beaucoup d'hommes sont femmes. Revenant au luxe des vêtements[2], il flétrit cette forme de vanité qui favorise l'attrait du plaisir, dans un âge où l'on pourrait croire les passions refroidies. La simplicité est une sauvegarde. Si, parmi les femmes chrétiennes, telle ou telle croyait devoir quelque chose à sa fortune ou à son rang[3], qu'elle ne prenne point de là prétexte pour des toilettes effrénées; sinon, c'en est fait de l'humilité chrétienne. L'Apôtre veut qu'on use de ce monde comme n'en usant pas (1 Cor. 7, 29); il faut donc se mortifier en ceci, comme en d'autres choses, d'autant que la fin des temps approche. Le plan du Créateur condamne ces raffinements[4] : il n'a point donné aux agneaux une toison couleur de pourpre, ni percé les oreilles des enfants pour y introduire des breloques. Quand il n'aurait point parlé avec tant de véhémence, par ses prophètes, contre le luxe des vêtements (Is. 3, 18 sq.), il conviendrait d'user avec réserve des biens qu'il confie à notre discrétion, à dessein de l'éprouver, comme parfois un père de famille éprouve la droiture ou la discrétion de ses serviteurs. Et n'allez pas invoquer les nécessités de la vie[5] : les Gentils sont attirés hors de chez eux par des spectacles mondains ou d'autres plaisirs; une chrétienne ne sort que pour des motifs austères : visite des malades, assistance au saint sacrifice, audition de la parole divine. Rien de tout cela ne réclame une mise élégante. Si parfois il faut paraître au milieu des Gentils, raison de plus pour les édifier par un extérieur modeste (Phil. 1, 20; 1 Cor. 6, 20). Peut-être dira-t-on : Mais je ne veux pas faire blasphémer le nom de Dieu (Rom. 2, 24)! Avec de si belles raisons, on pourrait garder tous ses anciens vices. Sera-ce donc un grand blasphème, si l'on dit : Depuis qu'elle s'est faite chrétienne, sa mise est plus pauvre? Faut-il nous régler sur les pensées des Gentils,

---

1. 2 *C. f.* 8.
2. *Ib.* 9.
3. Si quas divitiarum vel natalium vel retro dignitatum ratio compellit ita pompaticas progredi ut sapientiam non videantur consecutae...
4. 2 *C. f.* 10. — Ce développement reproduit plusieurs idées de 1 *C. f.* 2-5. On doit en conclure que les deux livres ne forment pas un ouvrage unique.
5. 2 *C. f.* 11.

ou sur celles de Dieu? La seule chose qu'il faille éviter à tout prix[1], c'est de devenir une juste cause de blasphème. Les femmes chrétiennes, qui passent pour les prêtresses de la chasteté, affecteront-elles les dehors des courtisanes? De nos jours, les matrones s'en distinguent à peine. On dirait, dans sa robe de pourpre, la prostituée des sept collines (Apoc. 17), ou encore Thamar (Gen. 38, 14 sq.). Ne dites pas : Le témoignage de Dieu me suffit[2] (1 Reg. 16, 7). Non, il ne doit pas vous suffire. Vous n'avez pas le droit de pratiquer la vertu pour vous seules : il vous faut édifier. Et puis croyez-vous qu'avec ces habitudes de mollesse vous vous préparez aux épreuves qui s'annoncent? Craignez que la torture vous trouve peu aguerries; exercez-vous à une vie plus rude : *meditemur duriora.* Voici les robes du martyre qui s'apprêtent, voici les anges qui viennent chercher vos âmes. Empruntez les parfums et les joyaux des prophètes et des apôtres, la candeur de la simplicité, le rouge de la pudeur; ornez vos yeux de modestie, vos lèvres de silence, prêtez l'oreille à la parole de Dieu, soumettez votre cou au joug du Christ. Courbez la tête devant vos maris, et vous serez assez belles. Occupez vos mains aux ouvrages de laine, fixez vos pieds à la maison, cela vous dispensera de les cercler d'or. Revêtez la soie de la probité, le lin de la sainteté, la pourpre de la chasteté. Ainsi parées, vous aurez Dieu pour amant.

Non content de marquer son estime et son zèle pour la chasteté chrétienne, Tertullien lui prescrit des lois rigoureuses. Si, dans le traité que nous allons rencontrer, n'apparaît pas encore le sectaire qu'il sera plus tard, déjà pourtant les tendances extrêmes de son esprit se révèlent par l'éloignement pour le mariage en général et pour les secondes noces en particulier.

Tertullien adresse *à son épouse* — *dilectissima in Domino conserva* [3] — un testament spirituel, pour le cas où il la précéderait dans la tombe. Qu'elle ne se remarie pas : il lui donne

1. 2 *C. f.* 12. Optemus tantummodo ne justae blasphemationis causa simus. Quanto autem magis blasphemabile est, si, quae sacerdotes pudicitiae dicimini, impudicarum ritu procedatis cultae et expictae?
2. *Ib.* 13.
3. 1 *Ux.* 1.

ce conseil, non par jalousie, mais dans son propre intérêt. Dieu, sans doute, a béni l'union de l'homme et de la femme [1], pour peupler la terre. Mais, d'après l'institution primitive, un seul homme s'unissait à une seule femme. La polygamie des patriarches fut tolérée pour un temps. Mais cette tolérance disparut à l'avènement de la Loi. La Loi elle-même devait laisser quelque chose à faire à l'Évangile. S'il est faux que Jésus-Christ soit venu abolir le mariage [2], comme le prétendent certains hérétiques [3], on doit pourtant reconnaître que le mariage est permis à titre de moindre bien seulement (1 Cor. 7, 9). Mieux vaut rester libre, comme l'Apôtre. Volontiers on se flatte en répétant que la chair est faible [4], et l'on oublie d'ajouter que l'esprit est fort. Deux attraits surtout rengagent dans les liens du mariage ceux que la mort d'un conjoint avait affranchis : d'abord la concupiscence de la chair, puis la concupiscence du siècle. Les chrétiens doivent avoir répudié l'une et l'autre. Des femmes courageuses triomphent des faiblesses de la chair, et, une fois veuves, ne veulent plus d'autre époux que Jésus-Christ. Pour dominer le siècle, il ne faut que regarder le ciel. On voit enfin des gens qui se marient pour avoir des enfants [5] : comme si, en des temps si difficiles, on n'avait pas assez de son âme à sauver! On se met ainsi sur les bras un terrible bagage, pour le jour du jugement (cf. Mat. 24, 19; Luc. 21, 23 : *Vae praegnantibus et nutricantibus*). Les vraies veuves, que rien ne retarde, seront debout au premier son de la trompette angélique. Que d'autres imitent, dans leur insouciance, Sodome et Gomorrhe, villes de plaisir et de lucre, en un sens pourtant plus excusables que nous, qui touchons à la fin des temps. Écoutons donc l'Apôtre nous rappeler que l'heure presse (1 Cor. 7, 29) et qu'il faut user du mariage comme n'en usant pas. Au moins les veufs doivent-ils se résigner à la continence [6]. Le paganisme cite des femmes qui

1. 1 *Ux.* 2.
2. 1 *Ib.* 3.
3. Entre autres, Marcion. Voir 1 *M.* 29.
4. 1 *Ux.* 4.
5. 1 *Ib.* 5.
6. 1 *Ib.* 6.

eurent ce culte pour la mémoire de leurs maris. Souvent des époux chrétiens gardent la continence à dater de leur baptême : à plus forte raison peut-on la garder après la mort d'un époux. Satan ne trouve-t-il pas, pour certains sacerdoces païens, des vierges et des veuves? Pour contrefaire l'œuvre divine [1], il inspire aux siens de ces renoncements : peu lui importe de perdre les hommes par la luxure ou par la continence, pourvu qu'il arrive à ses fins. Si Dieu nous impose la continence comme apprentissage de l'éternité [2], sachons comprendre. S'il rompt notre mariage par la mort, reconnaissons la main de sa Providence, qui nous met en liberté de le mieux servir : c'est une bonne fortune à saisir avidement. Les secondes noces sont une déchéance, dans la pensée de l'Apôtre, dans la pensée de l'Église qui éloigne de l'autel les remariés [3], dans la pensée des païens même: le pontife maxime [4] ne se marie qu'une fois. Dieu qui, dans l'Écriture, se déclare protecteur de la veuve et de l'orphelin [5], honore la veuve presque au-dessus de la vierge : peut-être parce que sa vertu suppose plus d'effort personnel. Les veuves bavardes, fainéantes, buveuses, curieuses, trahissent tous leurs devoirs [6].

Le traité *du voile des vierges* touche un sujet très particulier. Il s'agissait d'astreindre les vierges chrétiennes de Carthage à ne paraître que voilées dans l'assemblée des fidèles. Tertullien, qui s'est déjà suscité des embarras en disant tout haut là-dessus sa pensée, n'en reprendra pas moins en latin la thèse qu'il a déjà soutenue (en grec) [7]. Il importe en effet de ne pas

1. Sur cette contrefaçon de la continence chrétienne, voir c. III, § 3, p. 159.
2. 1 *Ux.* 7.
3. Disciplina Ecclesiae et praescriptio Apostoli... digamos non sinit praesidere. Ceci concerne surtout les évêques (1 Tim. 3, 2. 12; Tit. I, 6). — Ci-dessus, c. V, § 2, p. 219.
4. Ou plus exactement le flamine dial. Cf. c. III, § 3, p. 159. — Cf. Apulée, éd. Hildebrand 2,580 : Nuptias secundas repudiare apud veteres pudicae erat feminae.
5. 1 *Ux.* 8.
6. Le livre 2 *ad Uxorem* traite de la sainteté du mariage chrétien. Voir c. VII, § 7, p. 372 sq.
7. *V. v.* 1 : Proprium jam negotium passus meae opinionis, latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere ex quo transitum aetatis suae fecerint. — Déjà Tertullien avait parlé en faveur du voile des vierges (*Or.* 21-22) en des pages qui sont comme une esquisse du présent traité.

laisser prescrire les droits de la vérité. Si la règle de foi est immuable, la discipline progresse. Au reste, dans le cas présent, il est facile d'opposer usage à usage [1]. Car si le voile des vierges est inconnu en Afrique, il est connu dans diverses églises apostoliques, soit grecques soit barbares. Donc on ne peut taxer cet usage d'étranger. En soi, il est respectable, car on ne doit pas chercher sa gloire devant les hommes. Ces vierges qui aiment à se montrer ne sont pas de vraies vierges, et ceux qui les approuvent ne valent pas mieux qu'elles. Autrefois, une heureuse liberté régnait sur ce point [2], comme sur tant d'autres; mais l'ennemi du bien n'y trouva pas son compte : il anima les vierges mondaines contre les vierges modestes, dont la tenue les condamnait. Le monde crie au scandale, parce que cette vertu l'importune. Et voici qu'on traîne à l'église ces vierges saintes, on découvre leurs traits, on n'a plus d'égards pour leur pudeur. Qu'enfin la vérité se venge : il en est temps. A l'appui de l'usage nouveau, on invoque l'Écriture [3]. On prétend qu'en parlant du voile des femmes l'Apôtre (1 Cor. 11) a excepté les vierges, parce qu'il ne les nomme pas ; et on confirme ce dire par un autre texte (1 Cor. 7, 34) où l'Apôtre distingue expressément la femme mariée (*mulier*) de la vierge (*virgo*). Mais là où cette distinction n'est pas marquée, on n'a pas le droit de l'introduire gratuitement [4] ; et en maint autre passage de l'Écriture, *mulier* est un nom générique, applicable même aux vierges. Ainsi désigne-t-il (Gen. 2) Ève encore vierge ; non, comme on l'a prétendu, par anticipation, mais bien par allusion à sa condition présente. Ainsi désigne-t-il encore Marie [5] (Gal. 4, 4 ; Luc. 1, 28) avec allusion expresse à sa maternité virginale. Que si l'on examine une à une les raisons [6] pour lesquelles l'Apôtre prescrit le

---

Ce qu'il dit ici donne à penser qu'il avait dû aussi défendre son opinion en grec. On trouve encore des allusions au voile des femmes : 2 *C. f.* 7 ; *Cor.* 4 (femmes juives) ; 6.

1. *V. v.* 2.
2. *Ib.* 3.
3. *Ib.* 4.
4. *Ib.* 5.
5. *Ib.* 6.
6. *Ib.* 7.

voile des femmes, on trouve qu'elles conviennent aux vierges, non moins qu'aux femmes mariées. De ces raisons, les unes concernent immédiatement la femme (1 Cor. 11, 5 sq.), les autres concernent les anges, qu'il ne faut pas scandaliser [1] (1 Cor. 11, 10). Dans ce passage de saint Paul [2], l'amplitude du mot *mulier* répond à celle du mot *vir;* comme on ne songe pas à établir des catégories pour *vir,* il n'en faut pas faire non plus pour *mulier*. Les Corinthiens ont compris, sur ce point, la pensée de l'Apôtre, aussi leurs vierges portent-elles le voile. La discipline ecclésiastique [3], sévère aux femmes en général, lorsqu'elle leur interdit de parler dans l'église (1 Cor. 14, 34; 1 Tim. 2, 12) et d'y exercer aucune charge, ne fait pas d'exception pour les vierges. Si tel évêque a confié les fonctions de veuve à une vierge qui n'avait pas vingt ans, une telle conduite ne saurait s'excuser. Selon saint Paul (1 Tim. 5, 9), les veuves de l'Église doivent avoir soixante ans au moins, s'être mariées une seule fois, et avoir élevé des fils, de manière qu'elles soient aptes à conseiller. On ne permettra pas même aux vierges un insigne honorifique [4]. Sinon, il faudrait, à plus juste titre, l'accorder aux hommes qui gardent la chasteté : car leur mérite est plus grand. Mais voici que, par un excès diamétralement opposé au précédent [5], quelques-uns veulent étendre le mot de l'Apôtre, *omnis mulier,* aux plus petites fillettes. En réalité, le précepte s'applique à dater du jour où la jeune fille prend conscience de son sexe. Ce moment était venu pour Rébecca lorsque, rencontrant son futur époux, elle se voila (Gen. 24, 64). Il n'est pas au pouvoir des parents d'arrêter l'œuvre des années : elle se montre assez dans le changement d'extérieur et d'allures. La jeune fille voudrait néanmoins garder le privilège de sa virginité [6] ; elle tarde à prendre le voile. Qu'elle soit donc conséquente avec elle-même [7], et que, repoussant le voile devant l'Église, elle y

1. Sur cette idée, voir c. III, § 3, p. 157.
2. *V. v.* 8.
3. *Ib.* 9.
4. *Ib.* 10.
5. *Ib.* 11.
6. *Ib.* 12.
7. *Ib.* 13.

renonce aussi devant les Gentils : un peu de bravoure ne messied pas, pour porter haut, devant eux, sa virginité. Mais on ne l'entend pas ainsi, parce qu'on cherche sa propre gloire. A l'origine de cette controverse, quelqu'un disait[1] : « Si vous ôtez cela, quel attrait laisserez-vous à la virginité? » Comme si le nombre des vierges importait, et non leur ferveur! L'Église est nécessaire aux vierges, non les vierges à l'Église. Mais retenons l'aveu : ainsi, l'amour-propre est en cause. Or il prépare des chutes lamentables. Un jour vient où la prétendue vierge doit cacher autre chose que sa tête. La charité des frères, qui l'accueillait volontiers, l'a perdue, et les égards qu'on lui prodiguait lui rendent plus amère la perspective du déshonneur. Cependant les fautes s'ajoutent aux fautes; elle ne renonce pas pour cela aux dehors de la virginité. La vérité éclate enfin : il ne faudra rien moins que les vagissements du nouveau-né pour contraindre la malheureuse à se déclarer. Faut-il le dire? Celle qui usurpa l'honneur de la virginité chrétienne, s'arrête rarement après un premier désordre. Pour dérober le secret de sa maternité, à quels attentats ne se sera-t-elle pas portée sur elle-même? Peine inutile : Dieu permet qu'en ces occasions l'enfant vienne à terme, et qu'il reproduise les traits du père. Voilà où conduit l'imprudence, même dans l'assemblée des chrétiens : exposée à tant de regards, montrée au doigt, trop choyée, sous l'ardeur des baisers de paix échangés avec complaisance, la vierge se fait un front d'airain. La vraie virginité, au contraire, ne redoute rien tant qu'elle-même[2]; elle fuit les regards même des femmes, se tient à l'écart des tentations, des chuchotements et de l'envie. Dans la bonne fortune, les païens craignent, dit-on, le sort jaloux[3] : ce qu'il faut craindre, c'est, d'une part, la perfidie jalouse du

1. *V. v.* 14.
2. *Ib.* 15.
3. Est aliquid etiam apud ethnicos metuendum, quod *fascinum* vocant, infeliciorem laudis et gloriae enormioris eventum. Hoc nos interdum diabolo interpretamur, ipsius est enim boni odium; interdum Deo deputamus, illius est enim superbiae judicium, extollentis humiles et deprimentis elatos. Timebit itaque virgo sanctior, vel in nomine fascini, hinc adversarium, inde Deum, illius lividum ingenium, hujus censorium lumen, et gaudebit sibi soli et Deo nota.

démon ; d'autre part, la redoutable lumière de Dieu. — Tertullien vient de défendre son sentiment[1] selon la nature (1-3), selon l'Écriture (4-8) et selon la discipline de l'Église (9-15)[2]. A l'encontre, on ne saurait alléguer rien de plausible. Il adjure les vierges, quel que soit leur âge, de se voiler par charité pour autrui[3]. Qu'elles se fassent un rempart de leur modestie, qu'elles se contentent de l'extérieur des épouses. Et ne sont-elles pas épouses de Jésus-Christ? — Le dernier mot s'adresse aux femmes mariées[4] : qu'elles renoncent à ces coiffures ambitieuses qui ne laissent plus de place pour le voile. Le voile doit descendre assez bas pour rejoindre la robe. Sinon, elles seront jugées par les femmes d'Arabie, qui n'ont qu'un œil libre pour se conduire. Telle chrétienne fut avertie en songe par un ange, qui l'engagea à se voiler pour tout de bon. Il y a des femmes qui, à l'église, rejettent leur voile pendant les prières. Il y en a qui s'estiment voilées pour s'être mis sur la tête un morceau d'étoffe qui ne les cache nullement. Il y en a enfin qui ont de grandes mains et s'en servent pour cacher leur visage : après quoi, semblables à des autruches, elles se croient à couvert de tous les regards. Il faut se souvenir de Dieu et le porter dans son cœur : à ce prix, on vit en paix et en grâce avec Jésus-Christ.

Plus d'un trait, dans ce livre, laisse percer la colère et presque la révolte[5]. Pourtant, et malgré les fréquentes allusions à la nouvelle prophétie, on ne voit pas que Tertullien ait encore rompu ouvertement avec l'Église. La situation s'aggrave dans les traités *De exhortatione castitatis*, *De monogamia* et *De pudicitia*, qui concernent aussi la chasteté chrétienne, mais surtout la discipline du mariage et de la pénitence, alors en vi-

1. *V. v.* 16.
2. Cette controverse du voile des femmes a son épilogue *Cor.* 4, où Tertullien fait appel à la coutume juive : Apud Judaeos tam sollemne est feminis eorum velamen capitis ut inde noscantur.
3. Oro te, sive mater, sive soror, sive filia virgo, secundum annorum nomina dixerim, vela caput : si mater, propter filios ; si soror, propter fratres ; si filia, propter patres. Omnes in te aetates periclitantur.
4. *V. v.* 17.
5. Voir en particulier la fin du § 1, sur le Paraclet.

gueur dans l'Église de Rome. Nous reviendrons plus loin sur ces pamphlets montanistes.

Au même ordre d'idées appartient le traité *du jeûne*, où Tertullien accuse les *psychici* (catholiques) d'être adonnés à la gourmandise [1], non moins qu'à la luxure. Laissant provisoirement de côté les invectives, nous nous attacherons au principe de la *mortification chrétienne*, mis en lumière par ce traité[2].

La nécessité du jeûne résulte d'abord de la faute originelle [3], qui fut un acte de gourmandise. La réparation doit se régler sur l'offense : cela serait clair quand même le précepte divin n'interviendrait pas. Mais pourquoi la chair des animaux [4], interdite à Adam, comme il ressort du silence de l'Écriture (Gen. 1, 29), fut-elle permise à Noé (Gen. 9, 2)? Par une sage disposition de la Providence, qui, en élargissant la liberté concédée à l'homme, voulut néanmoins y apporter un tempérament : il demeura défendu de manger la chair avec son sang. La loi de Moïse [5] devait encore prescrire l'abstinence des viandes immondes, à la fois comme châtiment des murmures d'Israël dans le désert, et comme épreuve. Que si l'on recherche la raison de ces prescriptions divines [6], la nature même répond que la nourriture appesantit l'âme et incline aux vices de la chair (cf. Ex. 32, 6; Deut. 32, 15; 8, 12 sq.). Le jeûne élève et porte à Dieu, comme on le voit par l'exemple des prophètes : Moïse, Élie. Il fléchit la colère divine [7] : témoin la victoire d'Israël à Maspha, le désastre de Sennachérib, le salut de Ninive. Sodome et Gomorrhe étaient sauvées si elles eussent recouru au jeûne; Achab y recourut, et Dieu différa son châ-

1. *Jej.* 1. Sur le jeûne au point de vue légal, voir c. VII, § 2, p. 313; sur le montanisme dans ce traité, voir c. IX, § 7, p. 475.

2. Tertullien avait déjà touché ce point dans un passage mordant du *De paenitentia*, 11 : Exquirito balneas laetiores hortulani maritimive secessus, adicito ad sumptum, conquirito altilium enormem saginam, defaecato senectutem vini, cumque quis interrogarit cuinam ea largiaris : Deliquí, dicito, in Deum, et periclitor in aeternum perire; itaque nunc pendeo et maceror et excrucior, ut Deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi.

3. *Jej.* 3.

4. *Ib.* 4.

5. *Ib.* 5.

6. *Ib.* 6.

7. *Ib.* 7.

timent. Le jeûne obtient les faveurs divines : ainsi Anne devient mère de Samuel, Daniel obtient la lumière prophétique. L'Évangile loue le jeûne d'Anne, fille de Phanuel [1]. Le Christ lui-même, au sortir du Jourdain, donne l'exemple du jeûne le plus rigoureux. Il veut qu'on jeûne sans tristesse. Il ne promet qu'au jeûne la victoire sur certains démons. Dans les Actes des Apôtres, on voit le Centurion Corneille jeûner avant son baptême. Saint Paul jeûne parmi ses grands travaux. L'Écriture connaît aussi l'abstinence d'une catégorie déterminée de mets [2]; on peut invoquer en faveur des xérophagies bien des précédents : exemple des trois jeunes hommes de Babylone, exemple de Daniel lui-même, exemple d'Élie à Bersabée, exemple de David pénitent. Samuel s'abstenait de vin et de toute boisson enivrante; de même Aaron et ses fils. L'Écriture les en loue (1 Reg. 1, 11 Sept.; Lev. 10, 9) et réprouve l'usage contraire (Am. 2, 12). Si saint Paul permet à Timothée malade un peu de vin, à titre d'exception, cela même invite à s'abstenir en temps ordinaire. Le jeûne affermit l'âme pour les combats à venir [3]. Faute de se préparer, on faiblit honteusement, comme certain pseudo-martyr, nommé Pristinus, qui menait joyeuse vie dans sa prison, et qui apostasia au milieu des supplices. On invoque parfois [4], contre l'obligation du jeûne, certains textes de saint Paul (Rom. 14, 20 sq.; 14, 2 sq). Mais saint Paul n'a voulu que condamner par avance des hérétiques ennemis des dons du Créateur, un Marcion, un Tatien; il n'a point parlé contre le jeûne. Non seulement l'Écriture condamne la gourmandise [5], mais elle la montre châtiée par Dieu (Num. 11; 1 Reg. 4, 17 sq; 3 Reg. 13, 21 sq; Luc. 16, 19 sq.). Les païens eux-mêmes ont compris le mérite de l'abstinence, et y recourent pour fléchir leurs divinités. Quel contraste avec le chrétien livré à la gourmandise! Ce chrétien-là est Esaü [6], et pire qu'Esaü. Car la gourmandise conduit à la luxure. Il faut jeûner, si l'on veut faire face aux ennemis du salut.

---

1. *Jej.* 8.
2. *Ib.* 9.
3. *Ib.* 12.
4. *Ib.* 15.
5. *Ib.* 16.
6. *Ib.* 17.

CHAPITRE VII

PRIÈRE ET SACREMENTS

I. LE TRAITÉ DE LA PRIÈRE.

La forme de prière qui convient au Nouveau Testament a été déterminée par Jésus-Christ même [1]. Il faut prier avec foi ; il faut prier sans beaucoup de paroles ; il faut prier de cœur. L'oraison dominicale réalise ce programme : courte, mais pleine de sens, elle est comme un abrégé de l'Évangile, *breviarium totius Evangelii*. Tertullien la commente au début du traité de la prière.

Pater qui in caelis es [2]. — Ces mots sont un acte d'adoration et un acte de foi, de la foi qui nous fait enfants de Dieu (Joan. 1, 12). C'est le cri de la piété filiale et du respect. En même temps que le Père, on invoque le Fils, car le Père et le Fils ne font qu'un (Joan. 10, 30). De plus, on honore implicitement l'Église-mère, car où il y a un Père et un Fils, il y a une mère [3].

Sanctificetur nomen tuum [4]. — Le nom de Dieu le Père, autrefois caché aux hommes, ignoré de Moïse même, nous a été révélé par le Fils (Joan. 5, 43 ; 12, 28). Toute bénédiction lui est due en tout temps et en tout lieu, pour ses bienfaits. A ja-

---

1. *Or.* 1. Plus brièvement (d'après saint Luc), 4 *M.* 26.— Cf. *Fug.* 2 : legitima oratio. — Sur ce commentaire on peut lire : W. Haller, *Das Herrngebet bei Tertullian*, dans *Ztschr. f. prakt. Theologie*, 12 (1890), p. 327-354.
2. *Or.* 2. — Cf. *Prax.* 23.
3. Cette parole surprenante devient intelligible quand on se rappelle que, pour Tertullien, l'Église est premièrement et principalement la Trinité divine. Voir les textes cités, c. V, § 2, p. 215.
4. *Or.* 3.

mais béni et sanctifié par les anges, puisse-t-il l'être aussi par nous, candidats à la vie des anges. Tel est l'objet de notre prière. Que le nom de Dieu soit sanctifié en nous, qu'il le soit en tous.

Fiat voluntas tua in caelis et in terra [1]. — Bien que la volonté de Dieu soit irrésistible, il y a lieu de prier pour qu'elle ait son plein effet dans tous les hommes. Le ciel et la terre figurent ici les hommes, composés d'une âme et d'un corps. Or, à parler sans figure, nous prions pour que cette volonté ait son effet sur terre, afin de l'avoir au ciel : nous demandons à Dieu de mettre en nous sa volonté, avec la force de l'accomplir : *substantiam et facultatem voluntatis suae subministret nobis.* C'est la condition de notre salut. Le Christ est venu ici-bas pour accomplir la volonté de son Père (Joan. 6, 38). Son exemple nous apprend à lutter et à souffrir, au besoin jusqu'à la mort, pour obéir à Dieu. Lui-même ne demandait pas autre chose dans son agonie (Luc. 22, 42).

Veniat regnum tuum [2]. — Le règne de Dieu, c'est le plein accomplissement de sa volonté en nous à la fin des temps. Quelle n'est pas la folie de ceux qui font des vœux pour la durée du siècle! Souhaitons plutôt l'avènement de notre royauté, la fin de notre esclavage. Avec les martyrs, dont le sang crie vengeance au ciel (Apoc. 6, 10), redisons : Qu'il arrive, Seigneur, votre règne, espoir des chrétiens, confusion des Gentils, joie des anges!

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie [3]. — Après les demandes qui concernent le ciel, celles qui concernent la terre.

---

1. *Or.* 4. On remarquera que Tertullien intervertit cette demande du Pater et la suivante.

2. *Ib.* 5. — Tertullien tenait un langage tout différent, *Ap.* 39 : Oramus... pro mora finis. C'est qu'alors, s'adressant aux magistrats de l'empire, il parlait en citoyen. Les chrétiens considéraient assez généralement le sort du monde comme lié à celui de l'empire; *Ap.* 32 : Vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem romani imperii commeatu scimus retardari. Leur patriotisme ne pouvait que souhaiter longue durée à l'un et à l'autre. Mais dans le *De oratione*, au lieu du citoyen, nous entendons l'ascète, et bien qu'une grande distance le sépare du montanisme, on saisit déjà les premiers symptômes de l'évolution qui se fera dans son esprit.

3. *Or.* 6. — Cf. *Jej.* 15.

Nous prions pour demeurer unis au Christ, pain de vie, et spécialement pain eucharistique [1]. De plus, nous prions pour obtenir le pain du corps. Le pain suffit aux fidèles; nous ne demandons que le pain, et pour aujourd'hui seulement, abandonnant à Dieu le lendemain (Mat. 6, 34).

Dimitte nobis debita nostra [2]. — Coupables, nous implorons le pardon divin. C'est là une *exomologesis*. Elle est confiante, car nous savons Dieu plein de miséricorde; elle est généreuse, car, à son exemple, nous pardonnons les premiers, selon l'esprit de l'Évangile (Mat. 5, 25; Luc. 6. 37; Mat. 18, 21).

Ne nos inducas in tentationem [3]. — Nous prions Dieu de ne pas nous laisser succomber à la tentation. La tentation proprement dite a pour auteur le démon. Dieu, sans doute, éprouve parfois ses serviteurs : ainsi éprouva-t-il la fidélité d'Abraham, non sans dessein de préparer les voies au précepte qui oblige de préférer Dieu à ses proches. Les disciples abandonnèrent le Seigneur dans la tentation, pour s'être laissés aller au sommeil, au lieu de prier comme il le leur avait recommandé (Luc. 22, 46). Aussi prions-nous Dieu de nous éloigner du mal :

Sed devehe nos a malo.

Tertullien résume l'oraison dominicale [4] : Que de choses en ces quelques mots! Hommage à Dieu le Père, attestation de la foi en son nom, offrande de soumission à sa volonté, acte d'espérance en son règne, imploration du pain de vie, humble aveu des fautes, appel au secours divin contre les tentations. Et quoi d'étonnant? Il n'appartenait qu'à Dieu d'enseigner comment il veut qu'on le prie. Ainsi cette prière, composée par lui-même, animée de son esprit, dès l'instant où elle s'échappait des lèvres du Christ, montait au ciel comme une requête privilégiée portant au Père les vœux dictés par le Fils.

Toutefois, en prescrivant cette formule de prière [5], le Sei-

1. Tum quod et corpus ejus in pane censetur. Voir, sur ce texte, ci-dessous, § 6, p. 365.
2. *Or.* 7. — Cf. *Pud.* 2.
3. *Or.* 8. — Cf. *Fug.* 2 : Ne nos induxeris in temptationem permittendo nos maligno.
4. *Or.* 9.
5. *Ib.* 10.

gneur n'a pas voulu interdire d'autres demandes plus spéciales; il y invite même (Mat. 7, 7 : *Petite, et accipietis*). Mais il importe, quand on prie, de ne pas perdre de vue les commandements divins. Or voici plusieurs recommandations [1] destinées à aplanir à la prière le chemin du ciel. D'abord, ne pas monter à l'autel avant d'avoir fait la paix avec ses frères (Mat. 5, 23). Que le soleil ne se couche pas sur votre ressentiment (Eph. 4, 26). Bien téméraire celui qui, plutôt que de se renoncer sur ce point, passera le jour sans prier! Il faut même éviter toute passion troublante [2], qui éloignerait l'Esprit-Saint : cet Esprit d'innocence, de joie et de liberté veut des âmes qui lui ressemblent. Il faut aller à la prière avec une âme pure [3]. Quant aux mains, assez peu importe. Ces ablutions fréquentes, auxquelles se complaît la superstition de certains fidèles, rappellent Pilate : triste précédent, qu'il n'est pas besoin d'imiter. Israël [4] a beau se laver chaque jour des pieds à la tête, il ne se purifie point : le sang des prophètes et du Seigneur même est à jamais sur ses mains : aussi n'ose-t-il les lever au ciel : les chrétiens lèvent les mains et les étendent en croix, en mémoire de la passion du Christ. Encore un exemple de vaine observance [5] : quelques-uns croient ne pouvoir prier qu'après avoir déposé leurs manteaux. Imité des païens — Tertullien ne suppose pas qu'on invoque l'autorité de saint Paul confiant son manteau à Carpus (2 Tim. 4, 13) — cet usage n'a aucune raison d'être. Quoi qu'il en soit, les trois jeunes gens de la fournaise furent entendus de Dieu, malgré leurs sarabares et leurs tiares orientales. Il n'y a pas non plus de raison pour prier assis [6], et l'argument qu'on tire du Pasteur d'Hermas (Vis. 5, 1) est puéril. S'asseoir marque au contraire peu de respect. Ce qui importe, c'est la modestie et l'humilité [7],

---

1. *Or.* 11.
2. *Ib.* 12.
3. *Ib.* 13. La même recommandation revêt dans l'*Exhortatio castitatis* (10) une forme originale : Oratio de conscientia procedit : si conscientis erubescat, erubescit oratio.
4. *Ib.* 14.
5. *Ib.* 15.
6. *Ib.* 16.
7. *Ib.* 17.

même extérieure : l'humble publicain fut justifié, mieux que le pharisien superbe. Pas besoin de grands cris : les démons entendent sans bruit de voix (exemple de l'oracle pythique, ap. Hérodote 1, 47); à plus forte raison, Dieu. Du ventre de la baleine, la prière de Jonas monta jusqu'au ciel. En criant, on ne fait que gêner ses voisins. — Suivent des considérations particulières sur divers points de discipline [1]. En finissant, Tertullien revient sur l'excellence de la prière [2], cette hostie spirituelle du Nouveau Testament, qui a remplacé les anciens sacrifices, et que doivent porter à l'autel les adorateurs en esprit et en vérité. Dieu, qui exige cette prière, ne lui peut rien refuser [3]. Déjà la prière imparfaite de l'Ancien Testament opérait des merveilles : elle arrêtait les ravages du feu, des bêtes, de la faim, dissipait les armées ennemies, commandait aux éléments. Que ne fera donc pas la prière enseignée par Jésus-Christ? Cette prière inspirée par la justice accomplit des miracles de patience, elle détourne la colère du ciel, veille pour le salut des ennemis, crie grâce pour les persécuteurs. Seule, la prière triomphe de Dieu même. Essentiellement bienfaisante, elle ne sait que rappeler des portes de la mort les âmes des défunts, restaurer les membres infirmes, guérir les malades, délivrer les possédés, ouvrir les portes des prisons, briser les fers des innocents. Elle efface les péchés, repousse les tentations, éteint l'ardeur des persécutions, secourt tous les besoins spirituels. La prière est le mur de la foi; elle est une arme défensive et offensive contre l'ennemi qui nous assiège de toutes parts. Ne marchons jamais sans cette arme. Soyons fidèles, le jour aux stations, la nuit aux veilles. Sous les armes de la prière, gardons l'étendard de notre chef, attendons la trompette de l'ange. Les anges eux-mêmes prient, toute créature prie; les animaux des champs, ceux des bois fléchissent les genoux; au sortir de leurs étables ou de leur tanières, ils regardent le ciel, et chacun à sa façon tire de sa bouche une musique expressive. Les oiseaux, à leur lever ma-

---

1. *Or.* 18-27. Nous y reviendrons au § 2.
2. *Ib.* 28.
3. *Ib.* 29. — Sur cette page de Tertullien, et ses relations avec l'antique *Litanie*, voir Dom Cabrol, *Dict. arch.*, t. 1, p. 605.

tinal, s'élèvent dans l'air, étendent leurs ailes en croix et disent quelque chose comme une prière. Bien mieux : le Christ a prié. Gloire au Christ dans les siècles des siècles.

Le traité *De oratione* s'achève sur cet élan mystique, plein de poésie et de grâce.

II. LA LITURGIE CHRÉTIENNE.

Nous grouperons ici quelques notions sommaires, sur la liturgie de l'église d'Afrique [1], telle que nous la révèlent les écrits de Tertullien.

1° *La Pâque.* — Instituée en mémoire de la passion du Sauveur, la Pâque des chrétiens se rattache par un lien étroit à la Pâque juive. Le Christ avait choisi cette dernière fête pour consommer son sacrifice; il était cet agneau destiné à la boucherie, en qui devait se réaliser le symbolisme biblique [2]. Tertullien admet [3] que le Seigneur souffrit le premier jour des azymes, avant la manducation de l'agneau pascal. Ce sentiment, fondé sur l'interprétation obvie de saint Jean (Joan. 18, 28) est également défendu par Apollinaire d'Hiérapolis, Clément d'Alexandrie et saint Hippolyte [4]. Quant à la célébration de la Pâque (*sollemnia Paschae*), elle avait lieu en Afrique, selon la coutume romaine, non le propre jour du 14 nisan, mais le dimanche suivant [5]. Les fidèles passaient en prières la nuit du samedi au dimanche [6]. L'Église avait dès lors fixé au

---

1. Notre plan ne comporte pas un exposé complet de l'antique liturgie africaine, et nous nous garderons de refaire ce qui a été si bien fait par Dom Cabrol, *Dict. arch.*, t. 1, p. 591 sq. Nous ne touchons à la liturgie que dans la mesure indispensable à l'intelligence du dogme.

2. 4 *M.* 40 : E tot festis Judaeorum, Paschae diem elegit. In hoc enim sacramentum pronuntiarat Moyses : Pascha est Domini. — 5 *M.* 7 : Pascha figura Christi per similitudinem sanguinis salutaris et pecoris Christi.

3. *J.* 8. Die VIII Kal. april., die I azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam a Moyse fuerat praeceptum. — Ib. 10.

4. Voir Eusèbe, *H. E.* 4, 26; et le *Chronicon paschale*, ap. Migne, *P. G.* 92, p. 80. 81.

5. *Jej.* 14. — Mais *dies paschae* (*Or.* 18) désigne le jour de la mort du Christ.

6. 2 *Ux.* 4.

temps de Pâques le baptême des catéchumènes [1]. Tertullien nous apprend que les solennités pascales étaient précédées par deux jours de jeûne [2]. Elles étaient suivies de réjouissances qui duraient cinquante jours [3].

2° *Le dimanche; sacrifice eucharistique.* — Écho affaibli des joies pascales, les solennités du dimanche — *dominica sollemnia* [4] — réunissaient les fidèles pour la célébration du sacrifice eucharistique [5], des exhortations et des prières. C'était l'acte essentiel du culte public, et la grande préoccupation quand la persécution venait à sévir [6]. Les païens avaient remarqué ces réunions, que ramenait le jour consacré au soleil [7]; et quelques-uns soupçonnaient les chrétiens d'adorer cet astre. Le dimanche, on se serait fait scrupule de jeûner; on ne priait pas à genoux; on mettait de côté les affaires [8]. L'oblation de l'Eucharistie, fonction sacerdotale par excellence [9], s'accomplit régulièrement le dimanche. Nous verrons d'ailleurs qu'elle peut se renouveler pendant la semaine, particulièrement aux jours de station et à certains anniversaires.

Tertullien n'a pas eu occasion de décrire le sacrifice eucharistique, et cela se comprend : les fidèles y assistaient, et devant les Gentils on évitait d'en parler. Mais il y fait allusion, comme à la grande nouveauté chrétienne, soit en commentant la prophétie de Malachie (Mal. 1, 11) [10] dans ses écrits polémiques, soit dans un but d'édification [11].

---

1. *B.* 19.
2. *Or.* 18; *Jej.* 14.
3. *Or.* 23; *B.* 19; *Cor.* 3; *Idol.* 14.
4. *An.* 9; *Fug.* 14. — Voir Probst : *Liturgie der drei ersten Jahrhunderten* (Tübingen, 1870) 1, 4. 4, p. 184 sq.
5. 2 *C. f.* 11. Aut sacrificium offertur aut Dei sermo administratur; 3 *M.* 22 : In omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae sc. relatio et benedictio et laus et hymni.
6. *Fug.* 14 : Quomodo dominica sollemnia celebrabimus?
7. *Ap.* 16; 1 *N.* 13; 2 *Ux.* 4.
8. *Or.* 23; *Cor.* 3.
9. *V. v.* 9; *Cor.* 3; *Ex. c.* 7. — D'ailleurs, selon une acception moins relevée, le mot *oblatio* désigne les dons spontanés des fidèles en vue du saint sacrifice : 2 *Ux.* 9; *Ex. c.* 11; *Monog.* 10. Le même double sens se retrouve dans le vocabulaire de saint Cyprien, *Ep.* 12, 2; 15, 1; 34, 1.
10. 3 *M.* 22; 4 *M.* 1; *J.* 5. 6.
11. 2 *Ux.* 9, et passim. — Relevons la mention de l'autel, *Or.* 19 : Si et

Attentif au sacrifice de la croix, il ne s'arrête pas à développer le symbolisme de l'autel[1]; néanmoins ce symbolisme paraît impliqué dans quelques développements, notamment dans les allusions au festin eucharistique que renferme le traité contre les Juifs[2]. Dans son corps et son sang présents mystiquement, le Christ, prêtre éternel, a laissé à l'humanité un gage de la rédemption consommée à la croix[3].

3° *Agape*. — Sur cette institution très discutée [4], le témoignage de Tertullien a une importance capitale.

Signalons d'abord une série de textes où le mot *agape* désigne simplement la charité chrétienne :

Mart. 2 : *Quae justa sunt, caro non amittit per curam Ecclesiae et agapen fratrum.* — *Or.* 28 : *Hanc* (*hostiam*) *de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape* [5] *coronatam cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus.* — *B.* 9 : *Christus..., cum de agape docet, aquae calicem pauperi oblatum inter opera dilectionis probat.*

L'usage chrétien a donné ce nom à des repas communs, où

---

ad aram Dei steteris; *Or.* 28 et *Ex.* c. 10 : Orationem deducere ad altare; *Jej.* 16.

1. Voir F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfersbegriffs*, t. 1 (Freising, 1901), p. 209 sq. — Si M. Loofs affirme le contraire (*R. E.*, art. *Abendmahl*, p. 59. 60), nous ne pouvons nous l'expliquer que par la marche régressive de son développement : il a commencé par étudier saint Cyprien, dont ensuite il retrouve trop facilement la pensée chez Tertullien.

2. *J.* 14 (ou 3 *M.* 7) : Alter vero (hircus), pro delictis oblatus et sacerdotibus tantum templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, i. e. Ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute. — Voir encore *J.* 5.

3. Sur la réalité de la présence eucharistique, voir inf. § 6, p. 355 sq.

4. On trouvera une bibliographie abondante dans Dom Leclercq, *Dict. arch.*, t. 1, 845-848. Signalons en particulier : J. E. Keating, *The Agapè* (London, 1901); P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e éd. Paris 1903 (n'admet pas l'agape distincte de l'Eucharistie); F. X. Funk, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain), 15 janv. 1903 (répond à l'édition précédente de Mgr Batiffol); J. M. Gillis, *The christian Agapè* dans *Catholic university bulletin* (Washington) oct. 1903; V. Ermoni, *L'Agape dans l'Église primitive* (Paris, 1904).

5. Nous lisons *agape*, avec le *codex Ambrosianus* et les édd. — Reifferscheid corrige malheureusement en *agapen*.

l'on se proposait, entre autres buts pieux, le soulagement des pauvres. Rappelons les grandes lignes d'une description qui nous est déjà connue [1].

Ap. 39 : *Cenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque suggillatis... Cena nostra de nomine rationem sui ostendit. Id vocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto juvamus... Si honesta est causa convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate. Quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur. Editur quantum esurientes capiunt, bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur ut qui sciant Dominum audire. Post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere : hinc probatur quomodo biberit. Aeque oratio convivium dirimit.*

L'agape était donc un repas, où l'on mangeait selon son appétit; elle avait lieu à la chute du jour. Sur ce point, le nom de *cena,* qui désigne un repas du soir, serait décisif, quand même nous ne verrions pas allumer des flambeaux avant la fin de la réunion. Tertullien, qui repousse ici le reproche d'intempérance, a repoussé plus haut [2] d'autres accusations courantes contre ce repas : accusations d'infanticide et de

1. Voir c. I, § 4, p. 30. — Cette description est souvent conforme, même dans le détail matériel, à celle des canons de saint Hippolyte (32, 164-35, 185) dans *T. u. U.* t. 6, p. 105-111. Citons quelques traits : 32, 164 : Si agape fit vel cena ab aliquo pauperibus paratur κυριακῇ tempore accensus lucernae, praesente episcopo surgat diaconus ad accendendum. 165. Episcopus autem oret super eos, et eum qui invitavit illos... 167. Missos autem faciat eos, ut separatim recedant, antequam tenebrae oboriantur. 168. Psalmos recitent antequam recedant... 33, 173. Edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem, sed in divina praesentia cum laude Dei. — Voir encore 34, 179; 35, 180.

On a cru retrouver l'agape jusque dans le N. T. : 2 Petr. 2, 13 ἀγάπαις B A vulg. syr (bodl). sah. aeth; ἀπάταις ℵ A (corr). C P syr (charkl). arm. al; — Jud. 12.

2. *Ap.* 6-9.

promiscuité infâme. Un autre ouvrage fournit encore un trait précis [1] : comment un mari païen verra-t-il sans inquiétude sa femme se rendre à ce repas dominical, si mal famé? C'est bien toujours du même repas qu'il s'agit; et nous apprenons que l'agape se célébrait le soir du dimanche. Enfin relevons dans un écrit montaniste un sarcasme à l'adresse des catholiques. *Jej.* 17 : *Apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis* [2] *calet, spes in ferculis jacet. Sed majoris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt.* Tertullien a oublié ses anciennes protestations, et l'apologiste se fait accusateur, en jouant sur le double sens du mot *agape* [3]. Fondée ou non, son accusation suppose que dans l'agape chrétienne la gastronomie pouvait s'introduire, et à sa suite la luxure [4].

Ces traits conviennent-ils, comme on l'a pu croire, à la célébration de l'Eucharistie? Voyons comment Tertullien parle de ce mystère. L'Eucharistie n'était pas exclusivement réservée au dimanche, ni au soir : on la célébrait aussi dans la matinée [5], particulièrement les jours de station, c'est-à-dire

---

1. 2 *Ux.* 4 : Quis (maritus gentilis) nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet? — Nous distinguons ici trois sortes de réunions chrétiennes : des convocations, périodiques ou non, pour lesquelles parfois on devançait le jour; les solennités de Pâques, pour lesquelles on passait la nuit en prières; enfin l'agape dominicale, réservée au soir. — Comparer *Canons d'Hippolyte*, 32, 164 : Si agape fit, vel cena ab aliquo pauperibus paratur κυριακῇ, tempore accensus lucernae; *Ib.* 33, 172 : Non sedeat cum eis aliquis catechumenus in agapis κυριακαῖς.

2. Nous lisons *culinis* avec Gangneius, Migne, Oehler, contre Gelenius et Reifferscheid : *culmis*.

3. Il ajoute que pour faire honneur, selon le précepte apostolique (1 Tim. 5, 17), à l'évêque qui préside l'assemblée, on lui donne double part.

4. Dans le même traité (*Jej.* 12), Tertullien reproche aux catholiques de prodiguer les victuailles et le vin aux confesseurs de la foi dans leurs prisons, risquant d'énerver par là leur constance. En regard de ces abus, il convient de remettre le spectacle édifiant présenté, l'an 203, par les prisons de Carthage, où d'illustres martyrs transformaient en agape chrétienne le dernier repas accordé par la loi romaine aux condamnés. *Acta Perpetuae,* 17 : Cum illa cena ultima, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non cenam liberam sed *agapen* cenarent.

5. *Cor.* 3 : Eucharistiae sacramentum... etiam antelucanis coetibus..

le mercredi et le vendredi [1]; et Tertullien blâme ceux qui, pour ne pas rompre leur jeûne, s'abstiennent de la recevoir. Ailleurs nous voyons une femme, qui a emporté chez elle l'Eucharistie, communier le matin, à jeun [2]. Ces faits constatés ne prouvent pas qu'il n'y eût jamais de réunion eucharistique dans l'après-midi, et Tertullien semble même dire le contraire [3]. Le silence qu'il garde sur l'Eucharistie dans sa description de l'agape, adressée aux magistrats païens, n'empêche pas de croire qu'en certains cas au moins l'Eucharistie était jointe à l'agape. Mais assurément elle en était distincte, car nulle part chez Tertullien la participation au corps du Seigneur ne présente les caractères d'un repas où l'on mange selon son appétit. Qu'il nous suffise pour le moment de renvoyer à ce que nous dirons plus bas sur le mystère de l'autel [4].

De cet exposé sommaire, nous concluons que Tertullien peut être cité comme témoin d'une agape distincte de l'Eucharistie [5].

---

sumimus. — Comparer saint Cyprien, *Ep.* 63, 15 : Si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi.

1. *Or.* 19 : Devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris?

2. 2 *Ux.* 5.

3. *Cor.* 3 : *Etiam* antelucanis coetibus. Le mot *etiam* semble indiquer que l'Eucharistie se célébrait aussi en d'autres occasions. Et les canons d'Hippolyte montrent précisément l'Eucharistie précédant immédiatement l'agape dominicale. 32, 166 : Et necessaria est pauperibus eucharistia, quae est initio missae.

4. Infra, § 6, p. 355 sq.

5. Déjà Pline signale deux sortes d'assemblées chrétiennes : les unes ont lieu avant le jour (*antelucani coetus* de Tertullien), et sont remplies par la prière; les autres ont lieu le soir du même jour, et l'on y prend un repas en commun. Le rapport du gouverneur romain ajoute qu'après la prohibition des hétairies par Trajan, les chrétiens ont renoncé aux réunions du second genre, donc à l'agape; il ne dit rien des autres, qui étaient déjà, selon toute apparence, les réunions eucharistiques, et qui durent se maintenir malgré toutes les prohibitions. — Pline, *Ep.* 10, 96 : Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent : quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium, quod ipsum facere desisse post edictum meum quo

4° *Jeûnes et stations.* — Le traité du jeûne reproche aux catholiques leur immortification [1]. L'ancienne Loi avait déterminé certains jours de pénitence [2]; mais l'Évangile, dit-on, n'admet comme jeûnes obligatoires que les jours de deuil pour l'absence de l'Époux (Mat. 9, 15), c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre la mort du Seigneur et sa résurrection. Là-dessus les catholiques de déclarer que tous les autres jeûnes doivent être libres. Cependant le même traité prouve [3] que, en sus du jeûne pascal, on gardait communément certains jeûnes, en particulier ces demi-jeûnes appelés *stations;* que parfois même on jeûnait au pain et à l'eau. Mais c'était affaire de dévotion, et non de précepte. Tertullien se récrie : ainsi vous accordez à la fantaisie personnelle ce que vous refusez au précepte divin! D'autre part, il constate qu'en certains cas les évêques usent de leur autorité pour imposer un jeûne à tout leur troupeau. Donc, d'après son aveu même, il y avait dès lors dans l'Église certains jeûnes obligatoires. A vrai dire, les occasions en devaient être rares. Le *De oratione* pose en principe [4] que, quand un chrétien jeûne, la communauté n'en doit rien savoir.

L'usage des *stations*, qui apparaît déjà dans Hermas [5], prend

---

secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. — Cf. Tertullien, *Ap.* 2, analysant Pline.

Dans le *Bulletin* publié par l'Institut catholique de Toulouse, nous trouvons (avril-mai 1904, p. 193 sq.) un examen de *Ap.* 39, qui forcerait la conviction s'il existait par ailleurs des raisons très graves de chercher à cette page une interprétation éloignée de l'opinion commune. A vrai dire, nous n'en connaissons pas. Tertullien n'est que le plus illustre des témoins de l'agape, il n'est pas le seul. Les canons d'Hippolyte en particulier — quelle qu'en soit la date — décrivent une agape dont la distinction d'avec l'Eucharistie n'est pas douteuse, non plus que son identité avec l'agape décrite par Tertullien. Ces canons représentent une tradition indépendante de *Ap.* 39. La rencontre jusque sur des points de détail — tels que l'usage d'allumer des flambeaux après ce repas du soir — montre que les deux auteurs font allusion à des choses qu'ils ont vues. Quelque difficulté qu'on éprouve d'ailleurs à dater l'apparition de l'agape et sa disparition dans l'histoire de l'Église, nous n'oserions révoquer en doute son existence au IIe siècle.

1. *Jej.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. *Ib.* 13.
4. *Or.* 18.
5. *Sim.* 5. 1, 1. 2 : Νηστεύων καὶ καθήμενος εἰς ὄρος τι καὶ εὐχαριστῶν τῷ Κυρίῳ

une grande importance chez Tertullien. En rapprochant les diverses allusions éparses dans ses écrits [1], on voit qu'il s'agit de réunions, avec exercices communs d'humilité (ταπεινοφρόνησις) et jeûne. Elles avaient lieu régulièrement le mercredi et le vendredi [2]. Le jeûne, moins sévère que celui de la Pâque, ne se prolongeait pas après l'heure de none, du moins chez les catholiques, car les montanistes y mettaient plus de rigueur [3]. Par contre, les catholiques jeûnaient parfois même le samedi [4], et Tertullien les en blâme : il n'admet pas le jeûne du samedi, sauf pour la Pâque. Les conciles, qui réunissaient parfois en grand nombre les évêques des églises grecques, s'ouvraient par des jeûnes et stations [5]. La station pouvait se combiner avec la célébration de l'Eucharistie [6], et Tertullien n'approuve pas ceux qui, en pareil cas, n'approchent pas de l'autel, pour ne pas rompre le jeûne : la station, sanctifiée par l'Eucharistie, n'en sera que meilleure; et il y a moyen de concilier le jeûne avec la piété : c'est, après avoir reçu le corps du Seigneur, de le réserver pour se communier plus tard. Le mot *statio* est emprunté au langage des camps : joyeux ou triste, le soldat fait son service.

Les *xérophagies* [7], observance propre à la secte montaniste, comportaient l'abstinence de viandes, de condiments liquides, de fruits succulents, de vin; de plus, le retranchement du bain. Nous apprenons incidemment que les xérophagies monta-

---

περὶ πάντων ὧν ἐποίησε μετ' ἐμοῦ, βλέπω τὸν ποιμένα παρακαθήμενόν μοι καὶ λέγοντα· Τί ὀρθρινὸς ὧδε ἐλήλυθας; Ὅτι, φημί, Κύριε, στατίωνα ἔχω. Τί, φησίν, ἐστὶ στατίων; Νηστεύω, φημί, Κύριε. — Voir encore la *Didachè*, 8, 1.

1. *Or.* 19. 23; *Jej.* 1. 2. 10-14; *An.* 48; *Cor.* 11; *Fug.* 1; 2 *Ux.* 4.

2. *Jej.* 2. 14. Cf. *Can. Hippolyt.* 20, 154: Diebus jejunii qui constituti sunt in canonibus, feria IV et VI.

3. *Ib.* 10.

4. *Ib.* 14.

5. *Ib.* 13.

6. *Or.* 19. — Sur les stations, on peut consulter Gabriel de l'Aubespine, *Observationes*, 1, 16.

7. *Jej.* 1. 2. 5. 9. 11. 15. 16. 17. Dans un ouvrage orthodoxe, Tertullien faisait allusion à une abstinence semblable, 2 *C. f.* 9 : Numquid non aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdicunt, abstinentes vino et animalibus esculentis, quorum fructus nulli periculo aut sollicitudini adjacent, sed humilitatem animae suae in victus quoque castigatione Deo immolant?

nistes duraient chaque année deux semaines en tout, samedis et dimanches exceptés. Le fait que les catholiques trouvaient cela austère fournit une nouvelle preuve que le jeûne quadragésimal n'était pas encore en vigueur [1].

5° *Culte des martyrs; anniversaires de morts.* — Le paganisme rendait aux morts un culte superstitieux [2] : le christianisme réprouve ces pratiques, mais il sait honorer ses morts. On voit poindre dans Tertullien le culte des martyrs. Par une allusion à la vision de saint Jean (Apoc. 6, 9) leurs corps ont été placés sous l'autel, où ils reposent en paix, attendant la justice de Dieu [3]. L'anniversaire de leur passion est un jour de naissance (*natalicium*) [4] : on le fête par l'oblation du saint sacrifice. Proportion gardée, la dépouille des simples fidèles est l'objet d'égards semblables : on prodigue l'encens pour les sépultures chrétiennes [5]; on prie pour les morts, surtout en leur anniversaire (*dormitio*) [6].

6° *Attitude de la prière.* — L'usage est de prier à genoux [7]. Cette attitude convient particulièrement aux jours de jeûne et de station, où l'on s'humilie pour satisfaire à la justice divine. On ne manquera pas non plus de se prosterner pour adorer Dieu à son réveil. Le dimanche, on restera debout à la prière commune, parce que l'Église est en fête; de même entre Pâques

---

1. Voir Vacandard, *Les origines du carême;* dans *R. C. F.* t. 38 (1904) p. 124 sq.
2. 1 *N.* 10; *Ap.* 21 fin.
3. *Scorp.* 12 : Sed et interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt, et fiducia ultionis patientiam pascunt et indutae stolis candidam claritatis usurpant, donec et alii consortium illorum gloriae impleant. — Pour l'attestation de ce culte dans l'épigraphie primitive de l'Afrique, voir Dom Cabrol, *Dict. arch.*, I, p. 594 sq.; P. Monceaux, *Saint Cyprien*, c. 5; Rabeau, *Culte des Saints dans l'Afrique chrétienne* (Paris, 1903).
4. *Cor.* 3 : Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus.
5. *Ap.* 42; *Idol.* 11.
6. *Monog.* 10 (Une veuve prie pour son mari) : Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus. — *Ex. c.* 11. (Un veuf remarié) : Neque enim pristinam poteris odisse... pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis... Ergo... offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem... et ascendet sacrificium tuum libera fronte?
7. *Or.* 23; *Cor.* 3.

et la Pentecôte [1]. On priera les bras étendus [2], non pas avec raideur et ostentation, comme les païens, mais modérément, pour rappeler l'attitude du Christ en croix ; les yeux au ciel, tête nue. Faut-il également prier debout le samedi, comme quelques-uns le veulent? Sur ce point, Tertullien ne décide pas ; il attend de la grâce divine une solution qui s'impose à tous.

7° *Du temps et du lieu de la prière.* — Il faut prier partout [3], selon le précepte de l'Apôtre (1 Tim. 2, 8). Entendez : partout où les circonstances le conseillent ou le commandent. Les Apôtres ont prié, chanté en prison ; saint Paul a célébré l'Eucharistie à bord d'un vaisseau. Il y a d'ailleurs pour la prière certaines heures plus solennelles [4] : tierce rappelle la descente du Saint-Esprit ; sexte, la vision de saint Pierre touchant la vocation des Gentils ; none, la venue de saint Pierre et de saint Jean au temple, avec la guérison du paralytique. C'est une louable pratique d'adorer Dieu trois fois le jour, selon la coutume d'Israël (Dan. 6, 10) : car nous devons hommage aux trois personnes de la Trinité. Il va de soi qu'on priera matin et soir, avant les repas, avant le bain. Si vous recevez un frère [5], ne le laissez pas partir sans avoir prié avec lui : peut-être est-ce un ange qui vous visite. Si l'on vous donne l'hospitalité, réclamez les dons du ciel avant ceux de la terre : à ce signe, on reconnaîtra votre foi.

8° *Signe de croix* [6]. — On a déjà vu les chrétiens priant les bras en croix. En outre, le signe de croix est attesté à diverses reprises par Tertullien : 2 *Ux.* 5 : *Latebisne tu cum lectulum, cum corpusculum tuum signas?* — ib. 9 : *Non furtiva signatio.* — *Cor.* 3 : *Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.* — 3 *M.* 22 : *Signum Tau in frontibus virorum... species crucis quam portendebat*

1. De même saint Irénée, *fragm.* 7, *P. G.* 7,1233.
2. *Ap.* 30 ; *Or.* 14. 17 ; cf. *ib.* 29.
3. *Or.* 24.
4. *Or.* 25 ; *Jej.* 10. — Cf. *Canon. Hippol.* 25, 233 sq.
5. *Ib.* 26.
6. Cf. *Canons d'Hippolyte*, 29, 247.

futuram in frontibus nostris...; signaculum frontium.

9° *Alleluia* final [1]. — Usage excellent : il fait de la prière comme une hostie opime, offerte à Dieu.

10° *Baiser de paix* [2]. — Échangé entre les fidèles après l'assemblée chrétienne, le baiser de paix mettait le sceau à la prière commune. Quelques-uns s'en abstenaient les jours de jeûne, et Tertullien les en blâme, car par là ils se signalaient comme jeûnant, et cela ne convient pas. Mais lors de la Pâque, le jeûne étant de pratique universelle, on supprime le baiser, et c'est fort bien, car il n'y a plus là aucune singularité.

11° *Toilette des femmes à l'église* [3]. — L'Apôtre (1 Cor. 11, 5) obligeait les femmes à ne paraître dans l'église que voilées : la coutume africaine exemptait de cette loi les vierges, au moins jusqu'à leurs fiançailles. On sait comment Tertullien entreprit de les y astreindre. Il avait ce point fort à cœur, puisqu'il devait le reprendre *ex professo* dans le traité *De virginibus velandis.*

12° *Le catéchuménat et l'arcane* [4]. — A la fin du deuxième siècle, le catéchuménat fonctionnait comme institution régulière dans l'église de Carthage. On n'y donnait le baptême qu'après une période d'instruction, sur laquelle nous renseignent les traités du baptême et de la pénitence [5]. A ces âmes novices [6], qui

1. *Or.* 27.

2. *Or.* 18. Cf. saint Justin, *I Ap.* 65. — Quelques mots de Tertullien donneraient à entendre que cet usage n'était pas toujours sans inconvénient. 2 *Ux.* 4 : (Quis maritus gentilis conjugem suam patietur) alicui fratrum ad osculum convenire? — *V. v.* 14. (Virgo) inter amplexus et oscula assidua concalescit.

3. *Or.* 20-22. — Voir c. VI, § 5, p. 295 sq.

4. Sur l'*arcane*, voir : Emmanuel de Schelstrate : *Antiquitas illustrata* (Anvers, 1678) ; *De disciplina arcani contra disputationem Ern. Tentzelii dissertatio apologetica* (Rome, 1685) ; à l'encontre : Ernest Tenzel, *Dissertatio de disciplina arcani* (Wittenberg, 1683). — Brièvement : Wandiger, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, t. 2 (1882), art. *Arcandisciplin.* — Mgr Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive*, 3e éd., Paris, 1903 ; ou art. *Arcane*, dans le *Dict. théol.*), restreint beaucoup le rôle de l'arcane. On trouvera dans cet article une bibliographie abondante. — Funk, *Das Alter der Arcandisciplin;* dans *Tübing. Theol. Q. S.* 1903, 4, p. 69-90.

5. Voir en particulier *B.* 1. 20 ; *Paen.* 6 ; *Pr.* 41 ; *Cor.* 2. 3.

6. *Paen.* 6 : Quicquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est... praecipue noviciolis istis imminet qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, quique catuli infantiae adhuc recentis nec perfectis luminibus incerta reptant.

commencent d'offrir leurs oreilles à la rosée des enseignements divins, et se traînent comme de jeunes animaux, les yeux encore mal ouverts à la lumière, l'Église dispensait avec mesure la vérité dont Dieu a mis le dépôt en ses mains. On ne les accablait pas, dès le premier jour, du poids de tous les dogmes ; et, comme on l'a justement observé [1], c'est dans les écoles catéchétiques que nous pouvons surprendre l'origine de l'*arcane*, cette discipline prudente qui réservait aux fidèles déjà formés la connaissance complète des mystères chrétiens. Sur l'arcane en général et sur la position propre à Tertullien, les jugements les plus contraires se sont produits. Efforçons-nous d'éviter toute espèce d'équivoque.

Le paganisme avait ses mystères et ses arcanes, les uns sans doute inoffensifs, les autres bizarres ou obscènes. Tertullien les a raillés [2] ; il signale d'ailleurs quelque chose de tout semblable chez les valentiniens [3], ces hérétiques solennels qui, pour duper les simples, prenaient des airs d'hiérophantes. L'arcane ainsi compris n'a évidemment rien de commun avec la discipline de l'Église : les docteurs chrétiens demeuraient ce qu'ils étaient déjà du temps de saint Justin [4], toujours prêts à faire part de leur foi aux auditeurs que leur amenait un vrai désir d'apprendre.

Mais le zèle de l'évangélisation n'exclut pas nécessairement la discrétion ni la prudence ; il n'empêche pas de proportionner l'enseignement à la capacité de l'auditeur et à ses dispositions présentes. D'autres hérétiques supprimaient ces précautions indispensables à une bonne catéchèse ; Tertullien leur reproche [5] amèrement la promiscuité de leurs auditoires, la légèreté

1. Mgr Batiffol, art. cité.

2. *B.* 2 : Idolorum sollemnia vel arcana.

3. *Val.* 1. — *R.* 19 : Tacite... hoc sentiunt : Vae qui non, dum in carne est, cognoverit arcana haeretica ; *ib.* 63. — *Scorp.* 10 : Arcana illa haereticorum sacramenta.

4. Saint Justin, 1 *Apol.* 6 : Παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες.

5. *Pr.* 41 : Imprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est ; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae... Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.

de leurs procédés qui confondent fidèles et catéchumènes, qui accueillent même les païens, qui livrent aux chiens les choses saintes et aux pourceaux les perles d'une doctrine d'ailleurs fausse, qui, sous prétexte de simplicité, renversent toutes les règles, qui font des chrétiens avant d'avoir fait des catéchumènes instruits. Ces traits désignent particulièrement les marcionites.

Ainsi, tandis qu'il condamne chez les uns l'affectation d'un arcane ridicule, il condamne chez les autres l'absence de tout arcane. N'est-ce pas la preuve qu'il admet, entre ces deux extrêmes, un certain arcane chrétien? Reste à en bien définir la nature. Avant tout, montrons ce qu'il n'est pas. Les allusions de Tertullien aux arcanes de la religion juive sont étrangères à la question : il s'agit soit du caractère mystérieux de ce culte monothéiste[1] pour les Romains qui ne le comprenaient pas, soit de l'obscurité inhérente aux prophéties de l'A. T.[2]. Mais à propos de la prédication du Christ, il prononce le nom d'arcane[3] : les apôtres étaient initiés par le Maître aux arcanes des paraboles évangéliques, tandis que le peuple s'arrêtait à la surface. Pourtant le Christ n'avait pas une doctrine ésotérique, réservée à ses disciples intimes. Les apôtres n'en eurent pas non plus : ils prêchèrent sur les toits, comme ils en avaient reçu l'ordre, toute la doctrine qu'ils avaient apprise de Jésus. Cela ne les empêchait pourtant pas d'expliquer quelquefois devant un auditoire restreint ce qu'il n'eût pas été opportun de dire sur la place publique[4]. Après le Christ, après les Apôtres, l'Église devait observer, dans son enseignement, ces règles d'une prudence élémentaire. Serait-ce là tout ce qui

---

1. *Ap.* 16 : Judaicae religionis arcanis. — Comparer *R.* 24, sur le mystère de l'Antéchrist : Jam enim arcanum iniquitatis agitatur.

2. *Idol.* 5 : Figurae, quae dispositioni alicui arcanae praestruebantur.

3. *Pr.* 22 : Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse quos magistros Dominus dedit, individuos habens in comitatu, in discipulatu, in convictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana, quae populo intellegere non liceret?

4. *Pr.* 26 : Etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisse credendum est quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi quam catholice in medium proferebant.

constitue l'arcane chrétien? Nous ne le croyons pas, et les textes de Tertullien nous paraissent dire quelque chose de plus.

A priori, on a peine à concevoir que l'Église ait pu témoigner à des païens plus de confiance qu'à des catéchumènes; qu'elle ait livré sans réserve à des étrangers, à des ennemis ce qu'elle dispensait avec mesure à ses enfants. La supposition n'est pas seulement invraisemblable, Tertullien l'écarte positivement quand, après avoir signalé le vice de ces réunions où l'on voit fidèles et catéchumènes confondus, il ajoute[1] : *Etiam ethnici si supervenerint*. L'arrivée d'un païen, voilà évidemment ce qui, dans sa pensée, met le comble au désordre, ce qui, dans une assemblée chrétienne où tout se passe selon les règles, oblige à suspendre l'exhortation ou la prière. Comment l'Église en était venue à se cacher des regards profanes, on le conçoit sans peine, après un siècle et plus de persécutions. Qu'elle se cachât, le fait paraît certain; et nous ne voyons pas qu'on puisse donner une interprétation plus plausible aux textes qui montrent les efforts, parfois heureux, des païens, pour pénétrer le mystère des assemblées chrétiennes. Rappelons un passage célèbre de l'Apologétique[2] : *Cotidie obsidemur, cotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur*. Les rapports incomplets des observateurs furtifs qui réussissaient à surprendre les chrétiens en prières, ont dû accréditer sur leur compte toute sorte de rumeurs sinistres.

Voici maintenant une femme chrétienne mariée à un païen[3],

1. *Pr.* 41. — Le texte a été cité plus haut. — Ce *sanctum* qu'il ne faut pas jeter aux chiens, c'est évidemment aussi, et surtout, la sainte Eucharistie. Comparer *Canons d'Hippolyte,* 28, 206 : Ceterum clerici caveant cum sollicitudine ne quemquam ad sumenda sacra mysteria invitent, nisi solos fideles.

2. *Ap.* 7. — Au reste, Tentzel lui-même reconnaît l'arcane chez Tertullien, *Pr.* 41; 1 *N.* 7; *Ap.* 7. (*Dissertatio,* 7). Schelstrate, dans sa réponse, prend acte de ces concessions, et cite de plus 1 *Ux.* 4. 5.

3. 2 *Ux.* 5 : Nolite, inquit (Mat. 7, 6), margaritas vestras porcis jactare, ne conculcent eas et conversi vos quoque evertant. Margaritae vestrae sunt etiam cotidianae conversationis insignia. Quanto curaveris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis captanda gentili curiositati. — Tertullien n'admet pas qu'une femme ait le droit d'exposer ainsi à la curiosité d'un païen les choses chrétiennes. Ibid. : Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra noverunt.

exposée par conséquent — c'est Tertullien qui parle — à jeter devant ce pourceau ses perles, c'est-à-dire à manifester ses habitudes chrétiennes. Il dépeint ainsi cette situation fausse : « Plus vous prendrez soin de les cacher, plus vous donnerez de soupçons et d'ombrage à la curiosité profane. Comment ne pas éveiller l'attention quand vous faites le signe de croix sur, votre lit, sur vous-même, quand vous rejetez un souffle impur quand vous vous levez trois fois la nuit pour prier? Ne passerez-vous pas pour une sorcière? Votre mari ne saura pas quelle est cette nourriture que vous goûtez le matin avant toute autre, et s'il sait que c'est du pain, ne songera-t-il pas à celui dont on médit tant? Et il se résignera à ne pas savoir? sans se plaindre? sans soupçonner un poison? On en voit qui se résignent, oui, mais en attendant leur revanche : ils se jouent de leurs femmes, et prennent le temps de connaître leurs secrets, afin d'en abuser contre elles. »

Sans doute l'Église n'a jamais songé à cacher ses usages et son culte comme on cache un crime. Mais il était naturel qu'elle voulût dérober les choses saintes aux regards profanes, et la lecture de Tertullien fortifie pour nous cette impression.

III. SACREMENTS.

Le mot *sacramentum*[1] présente chez Tertullien plusieurs acceptions différentes; on peut les ramener à trois principales.

1° Serment militaire ou consécration : sens ancien et classique :

1. M. Albert Réville a étudié le sens du mot *sacramentum* chez Tertullien, dans la *Bibliothèque de l'école des Hautes-Études, sciences religieuses*. t. 1 (1889), p. 195-204. Il reprend les choses de plus haut, et signale deux acceptions très anciennes du mot *sacramentum*, l'une juridique (dépôt consigné par un plaideur entre les mains du pontife : Qui judicio vicerat, suum sacramentum a sacro referebat; victi ad aerarium redibat (Varron); cf. Cicéron, *pro Caecina*, 33; *pro domo*, 29; *pro Milone*, 27); l'autre, militaire (serment : Cic. *Off*. 1, 11; Tacite, *Hist*. I, 5). Il assigne comme sens fondamental celui de *chose sacrée*.

Mart. 3 : *Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc cum in sacramenti verba respondemus.* — *Sp.* 24 : *Nemo in castra hostium transit nisi destitutis signis et sacramentis principis sui. Cor.* 11 : *Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum?* — *Scorp.* 4; *Idol.* 19.

2° Règle de foi ou de vie religieuse (sens apparenté au précédent, avec une nuance de mystère en plus).

Ap. 15, fin : *Hoc prius capite, et omnem hinc sacramenti nostri ordinem haurite, repercussis ante tamen opinionibus falsis.* — *Praescr.* 20 : *Est* (*ecclesiis apostolicis*) *communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis : quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti traditio;* ib. 26; 32. — *Pat.* 12 : *Dilectio summum fidei sacramentum.* — 5 *M.* 5. — *Monog.* 11. (*sacramentum monogamiae*). — *Jej.* 13. — *Pud.* 19 : *Totius sacramenti interest nihil credere a Joanne concessum quod a Paulo sit denegatum.*

3° Mystère ou symbole. — Les exemples abondent :

Ap. 7 : *Sacramento infanticidii. Ap.* 47 : *Unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consimilia? Nonnisi de nostris sacramentis. Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda.* — 1 *N.* 16. — *J.* 9. 11. 13 (*sacramentum crucis*); *Val.* 32. 39. — *1 M.* 13; 2 *M.* 27; 5 *M.* 1. 4. 6. 7. 14. 17. — *An.* 9. 18 (*haereticarum idearum sacramenta*). — *Scorp.* 9. — *Ex. c.* 6. 13. — *Prax.* 2. — *Jej.* 7. 9.

De cette dernière acception est sortie l'acception plus spéciale de *sacrement*, au sens technique de la théologie chrétienne : car un sacrement est essentiellement un signe mystérieux. Quatre des sacrements de la loi nouvelle — baptême et confirmation, eucharistie, mariage — sont désignés par ce nom chez Tertullien.

Baptême, *B.* 1 : *Felix sacramentum aquae nostrae, quia, ablutis delictis pristinae caecitatis, in vitam aeternam liberamur;* ib. 4 : *Sacramentum sanctificationis;* 12. 13.

Baptême et eucharistie, 4 *M.* 34 : *Sacramentum baptismatis et eucharistiae.*

Baptême, confirmation, eucharistie, *Pr.* 36 : *Ecclesia* (*ro-*

mana)... fidem... aqua... signat, Sancto Spiritu vestit, Eucharistia pascit. — ib. 40; *1 M.* 14; *R.* 8.

Eucharistie, 5 *M.* 8 : *Panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem.*

Mariage, 5 *M.* 18 : *Sufficit inter ista si Creatoris magna sunt apud Apostolum sacramenta, minima apud haereticos. Sed ego autem dico, inquit, in Christum et Ecclesiam. Habet interpretationem, non separationem sacramenti. Ostendit figuram sacramenti ab eo praeministratam cujus erat utique sacramentum* (cf. Eph. 5, 32). — *An.* 11. — *Monog.* 5. — Ajouter : *Val.* 30.

On ne trouve pas chez Tertullien le nom de sacrement appliqué à la pénitence; toutefois il est juste d'observer qu'il la décrit comme une institution exactement parallèle au baptême, produisant dans les âmes régénérées les mêmes effets que le baptême produit dans les âmes venant à la foi[1].

On sait qu'il admet un sacerdoce chrétien[2], dépositaire de pouvoirs spéciaux pour enseigner, gouverner, administrer les sacrements. La hiérarchie à trois degrés apparaît en plusieurs de ses ouvrages. Il oppose à l'inconstance et à la légèreté des ordinations hérétiques le sérieux des promotions ecclésiastiques dans la véritable Église[3]. D'ailleurs il ne nous renseigne pas sur les rites propres de l'ordre, et nous constaterons dans ses écrits montanistes un changement complet d'attitude à l'égard du sacerdoce chrétien.

Ajoutons qu'on n'a relevé chez lui aucune allusion à l'extrême-onction[4].

Par contre, il lui arrive d'énumérer entre les sacrements un rite accessoire du baptême des adultes, destiné à disparaître de la liturgie catholique : il s'agit de la manducation symbolique du lait et du miel[5].

---

1. Voir à ce sujet les judicieuses réflexions de M. l'abbé Vacandard, *R. C. F.*, t. 14 (1898), p. 413.
2. Voir c. V, § 2, p. 219.
3. *Pr.* 41. 43.
4. Malgré la mention du *donum curationum*, 5 *M.* 8.
5. 1 *M.* 14 (Christus) nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit,

IV. BAPTÊME ET CONFIRMATION.

Les rites de l'initiation chrétienne[1] sont décrits dans le traité du baptême, dédié aux catéchumènes et aussi aux fidèles insuffisamment instruits[2]. Certaine Quintilla, vipère appartenant à la secte de Caius, venait de répandre contre le bapême son venin hérétique; à l'encontre de ses insinuations perfides, il importait de venger la nécessité du sacrement et de rappeler aux chrétiens que, semblables à Jésus-Christ, le divin Poisson[3], ils naissent dans l'eau. Tertullien traitera successivement, 1° de l'excellence du baptême institué par Jésus-Christ (1-9); 2° de diverses questions relatives au baptême (10-16); 3° enfin de la discipline du baptême (17-20).

1° Étrange pouvoir de la perversité pour ébranler la foi[4], en retournant contre elle ce qui doit faire sa force! Rien ne scandalise tant les hommes que la simplicité des œuvres divines : comme si la simplicité jointe à la puissance n'était pas précisément le cachet du divin! On refuse de reconnaître à une simple ablution cette vertu merveilleuse de vivifier l'âme. Cependant on se laisse éblouir par des rites païens, dont la

---

nec oleum quo suos unguit, *nec mellis et lactis societatem qua suos infantat*, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus Creatoris. — *Cor*. 3. — Cf. inf. § 4, p. 335.

1. Voir Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. 9.

2. *B*. 1 : Instruens tam eos qui cum maxime formantur, quam et illos qui, simpliciter credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum, intemptatam probabilem fidem per imperitiam portant.

3. On sait que dans les peintures des catacombes la figure du poisson accompagne souvent, ou même remplace, le nom du Christ. Une inscription du cimetière de Priscille porte : ΕΝ ΘΕΩ [poisson]. Le nom d'Ἰχθύς appliqué au Christ se lit encore dans la célèbre inscription d'Autun (Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 557). Ce nom représente les initiales des mots Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, qui forment la clef d'un acrostiche recueilli dans les oracles sibyllins (l. 8, 216 sq.). — Cf. de Rossi, *De christianis monumentis* ἰχθὺν *exhibentibus*, dans *Spicilegium Solesm.*, t. 3, p. 544-577; Wilpert, dans *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1897, p. 131; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. 1, p. 162, 182, 287). On trouve déjà l'Ἰχθύς dans la célèbre épitaphe d'Abercius (Marucchi, ibid., p. 294 sq.

4. *B*. 2. Sur cette page de Tertullien, voir c. I, § 5, p. 34.

pompe extérieure dissimule mal la vanité. On devrait au contraire croire d'autant plus qu'il s'agit de choses plus merveilleuses et plus incroyables : car c'est la conduite ordinaire de Dieu de confondre par une apparente folie et une apparente impossibilité la sagesse et la puissance du monde. Mais enfin, peut-on bien attribuer tant de vertu à l'eau?[1] Pour se rassurer là-dessus, il ne faut que considérer le grand rôle dévolu à l'eau dans la création. Dès l'origine du monde, l'Esprit de Dieu planait sur les eaux (Gen. 1, 2); les eaux reparaissent ensuite mêlées à toute l'opération divine. Ainsi consacrées dès le commencement par l'Esprit divin qui s'y reposa, les eaux peuvent devenir instrument de sanctification[2], par la vertu de Dieu. L'ablution matérielle qu'elles opèrent sur le corps agit spirituellement dans l'âme, et le corps participe à cette sanctification.

Il n'y a là rien de particulièrement incroyable[3]. Les Gentils eux-mêmes, étrangers à l'intelligence des choses spirituelles, attribuent des effets semblables aux vaines ablutions de leurs cultes menteurs. Isis et Mithra ont leurs baptêmes; on va en procession baigner les statues de certaines divinités; on asperge d'eau lustrale des villas, des maisons, des temples, des villes entières. Aux jeux apollinaires, aux jeux éleusiniens, encore des ablutions, soi-disant pour effacer les parjures. Après un homicide, les anciens prescrivaient des ablutions. N'est-ce pas la preuve que cette vertu purifiante appartient à l'eau, et que, là comme ailleurs, le démon contrefait l'opération divine? Inutile d'énumérer tant d'impurs mystères où l'eau intervient. Si le mauvais ange abuse de cet élément, combien plus l'ange de Dieu doit-il en user? L'ange du baptême[4] eut un précurseur, dans celui qui agitait la piscine de Bethsaïda. Mais l'eau de cette piscine guérissait seulement

1. *B.* 3.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5.
4. Dans cet ange du baptême, on a reconnu, avec vraisemblance, l'homme, ministre du sacrement (Cf. Dom Corbinien Thomas, ap. Migne t. 2, 1160). Voir encore *B.* 4, fin; 6. Comparer le rôle assigné par Hermas au Ποιμὴν, ἄγγελος τῆς μετανοίας. (*Vis.* 5, 7; *Mand.* 12, 4, 7; 6, 1; *Sim.* 9, 1, 1; 14, 3; 23, 5; 24, 4.).

les corps, et pour un temps, et une seule fois l'an : l'eau du baptême guérit les âmes, et pour l'éternité, et des peuples entiers y ont part chaque jour. Avec la faute, elle enlève aussi la peine. Elle rend à l'âme cette ressemblance avec Dieu par grâce, qui rehausse la ressemblance par nature : car elle lui rend l'Esprit divin, que le premier homme avait reçu de la bouche de Dieu, et que le péché avait chassé. Ce n'est pas que l'ablution baptismale confère immédiatement l'Esprit Saint[1]; mais en purifiant l'âme, elle la dispose à recevoir cet Esprit. L'ange qui intervient dans cette purification était figuré par Jean le précurseur : comme Jean préparait les voies au Christ, ainsi l'ange du baptême prépare-t-il les voies à l'Esprit-Saint, par l'ablution des péchés, qu'obtient la foi marquée du sceau de la Trinité[2]. Si trois témoins suffisent pour garantir une parole quelconque, à combien plus forte raison pouvons-nous compter sur la vertu de cette bénédiction, où les trois personnes divines se portent témoins de notre foi et garants de notre salut? D'autant que la mention des trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit, implique la mention de l'Église : car l'Église, c'est la Trinité[3].

Au sortir du bain sacramentel, le néophyte reçoit l'onction sainte[4], qui rappelle les onctions de l'ancienne Loi et le nom même du Christ. Tout comme l'ablution baptismale, l'onction s'accomplit sur le corps, mais elle atteint l'âme.

Puis vient l'imposition des mains, avec la bénédiction et l'invocation du Saint-Esprit[5] : rite figuré dans l'A. T. par

---

1. *B.* 6.

2. Ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Comparez 13 : Obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei; *Paen.* 6 : Lavacrum illud obsignatio est fidei; *Sp.* 4 : Auctoritatem signaculi nostri; ib. 24 : Signaculo fidei; *Pr.* 36; (Ecclesia Romana)... fidem... aqua signat; *Pud.* 9 : Signaculum lavacri. Et aussi les expressions d'Hermas, *Sim.* 9, 16, 3 : Ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· ... ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν. 4. Ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν...; ib. 31, l. 4; Clément, 2 *Cor.* 7, 6; 8, 6. — Tertullien (*Monog.* 6) appelle la circoncision : *testamenti signaculum*.

3. Sur cette idée, voir c. V, § 2, p. 215.

4. *B.* 7.

5. *Ib.* 8.

cette bénédiction que Jacob appelait sur la tête d'Ephraïm et de Manassé, en croisant ses mains. Donc l'Esprit-Saint descend, comme jadis la colombe sur le Seigneur : les caractères de l'Esprit-Saint sont symbolisés par cet oiseau sans fiel, image de simplicité et d'innocence. Après que le déluge, ce baptême du monde, eut lavé l'ancienne iniquité, la colombe, sortie de l'arche, y rapporta la paix avec un rameau d'olivier : c'est aussi la paix de Dieu qu'apporte à l'homme, émergeant de la piscine baptismale, l'Esprit-Saint, colombe sortie de l'Église, arche du ciel [1]. Au reste, cette comparaison du baptême avec le déluge n'est pas heureuse : car après le déluge, le monde retourna à son péché ; aussi est-il destiné au feu, comme aussi tout homme qui retombe après le baptême. Mais si l'on cherche des analogies de nature [2], des faveurs de la grâce, des précédents divins pour montrer la sainteté de l'eau, l'Écriture en fournit en abondance. C'est, dans l'A. T., l'eau de la mer Rouge, affranchissant le peuple de Dieu et submergeant ses ennemis ; l'eau de Mara, perdant son amertume au contact du bois qu'y plonge Moïse, la source qui coule du rocher pour désaltérer Israël dans le désert ; dans le N. T., le baptême du Christ, le miracle de Cana, l'annonce d'une eau jaillissante pour la vie éternelle, le ciel promis pour un verre d'eau, l'eau du puits où se rafraîchit Jésus, les flots sur lesquels il marcha, le lac qu'il passa souvent, l'eau dont il lava les pieds des Apôtres ; dans la passion même, l'eau versée sur les mains de Pilate, celle qui coule du côté de Jésus.

2° Suivent diverses questions accessoires concernant le baptême. Que valait le baptême de Jean ? [3] Venait-il du ciel ou de la terre ? Question déjà posée par le Christ aux Pharisiens, et non résolue par eux. Tertullien répond par une distinction. Ce baptême était divin, à considérer son institution ; il ne l'était pas, à considérer sa puissance. Car Jean n'était

1. Tertullien n'a pas prononcé le nom de *confirmation*. Mais c'est bien la confirmation, encore liée au baptême, qu'il vient de décrire. Autres allusions : *Pr.* 36 : (Ecclesia) ... fidem ... Spiritu Sancto vestit ; *R.* 8 : Caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur.

2. *B.* 9.

3. *Ib.* 10.

qu'un homme; il prêchait la pénitence, œuvre humaine; il ne conférait pas l'Esprit-Saint et la rémission des péchés, dons propres de Dieu; l'Esprit-Saint ne devait venir qu'après l'Ascension du Seigneur (Joan. 16, 7). Les disciples de Jean ignoraient même l'existence de l'Esprit-Saint (Act. 19, 2. 3). Il y avait bien chez Jean quelque chose de céleste : c'était son esprit de prophétie. Mais cet esprit l'abandonna pour passer tout entier en Jésus, quand celui-ci inaugura son ministère public : Jean, qui avait salué Jésus dès sa venue en ce monde, ne possédait plus alors ces grandes lumières [1] : il fit demander à Jésus : « Êtes-vous celui qui doit venir? » En résumé, dans ce baptême de pénitence que conférait Jean, il faut voir une ébauche de la rémission et de la sanctification opérées par le Christ. Jean lui-même annonçait un autre baptême, supérieur au sien, baptême dans l'Esprit-Saint et le feu (Luc. 3, 16). Baptême dans l'Esprit-Saint : c'est le baptême d'eau, offert par le Christ aux vrais croyants; baptême dans le feu, c'est la damnation, réservée à la foi mensongère et faible. L'évangéliste observe que Jésus ne baptisait pas (Joan. 4, 2) [2]. Mais ses disciples baptisaient par son ordre, et cela suffit à vérifier la prophétie de Jean-Baptiste. Ce baptême, que donnaient alors les disciples, ne différait pas du baptême de Jean : le baptême chrétien ne pouvait exister encore, puisqu'il devait tenir son efficacité de la passion et de la résurrection du Seigneur.

Le Christ ayant affirmé la nécessité du baptême pour le salut, quelques esprits scrupuleux et téméraires observent qu'à ce compte les Apôtres ne seraient pas sauvés [3] : car on ne voit pas qu'ils aient reçu le baptême chrétien, saint Paul excepté. A cette difficulté, Tertullien oppose d'abord la parole du Seigneur à Pierre : *Qui semel lavit, non habet necesse rursum* (Joan. 13, 10); d'où il conclut qu'un seul baptême suffit en tout état de cause. Et on ne peut douter que les Apôtres n'aient reçu le baptême de Jean, auquel le Seigneur a daigné se soumettre lui-même.

---

1. Sur cette prétendue incrédulité de Jean, cf. c. IV, § 1, p. 169.
2. *B.* 11.
3. *Ib.* 12.

Donc les Apôtres étaient dûment baptisés. Si quelqu'un ne se contente pas de cette réponse, Tertullien ajoutera que l'élection dont les Apôtres furent favorisés, et la familiarité où ils vécurent avec le Seigneur peuvent compter pour un baptême. Bien d'autres, sans baptême, ont entendu de sa bouche cette parole : « Ta foi t'a sauvé, tes péchés te sont remis. » Comment les Apôtres ne l'auraient-ils pas entendue, tout les premiers? Mais la mauvaise volonté ne se rend pas encore [1]. Abraham, objecte-t-on, fut justifié par sa foi : donc le baptême n'est pas nécessaire à la justification. Ce raisonnement confond deux économies, l'une antérieure, l'autre postérieure à la Rédemption. Sous la première, la foi nue justifiait; mais la nouvelle économie, imposant la foi en Jésus-Christ, requiert le baptême comme vêtement de cette foi (Mat. 28,19; Joan. 3,5). Saint Paul, converti, se fit baptiser, sur l'ordre du Seigneur. Ici, l'adversaire en appelle à saint Paul lui-même, qui déclare (1 Cor. 1, 17) n'avoir pas mission pour baptiser. On oublie que, l'instant d'avant, saint Paul reconnaissait avoir baptisé Gaius, Crispus et la maison de Stéphanas (ib. 14. 16). En tout cas, les autres Apôtres avaient, eux, mission expresse pour baptiser. Mais il y a un temps pour chaque chose, et la prédication doit précéder le baptême. L'Apôtre n'a voulu dire que cela : craignant de troubler encore une Église déjà divisée, il s'abstient de revendiquer pour lui-même tous les ministères à la fois; mais il n'avait pas moins pouvoir pour baptiser que pour prêcher.

Il n'y a qu'un baptême [3], selon l'Evangile et selon saint Paul, comme il n'y a qu'un Dieu et qu'une Église dans le ciel. Que penser donc du baptême des hérétiques? Que ce n'est pas le baptême chrétien. Étrangers à la communion de l'Église, ils n'ont ni notre Dieu, ni notre Christ, ni notre baptême. Plus clairement : n'ayant pas le baptême tel qu'il faut l'avoir, ils ne l'ont pas du tout [4]. Israël multiplie chaque jour ses ablutions avec ses souillures : l'unique baptême chrétien purifie en une fois. Au delà, il n'y a plus que le baptême de

1. *B.* 13.
2. *Ib.* 14.
3. *Ib.* 15.
4. La conclusion naturelle de cette déclaration est qu'il faut rebaptiser

sang [1]. Ce baptême, que le Seigneur appelait de ses vœux (Luc. 12, 50), couronne le premier. Jésus-Christ, venu par l'eau et par le sang (1 Joan. 5, 6), baptisé dans l'eau, glorifié dans son sang, fait par l'eau des appelés, par le sang des élus. Ces deux flots coulent ensemble de son côté ouvert. Il faut se baigner dans l'eau, il faut porter la dette du sang. Le baptême de sang supplée au besoin le baptême d'eau, et le rend à qui l'a perdu [2].

3° Un dernier mot, sur la discipline du baptême [3]. Le ministre ordinaire de ce sacrement est l'évêque, placé au sommet de la hiérarchie; puis les prêtres et les diacres, mais seulement par délégation de l'évêque : car il faut sauvegarder la paix de l'Église. Dans les cas de nécessité, où il y va du salut d'une âme, un laïque même peut et doit baptiser. Les femmes se garderont d'usurper des fonctions qui ne leur appartiennent pas. Une grande prudence est nécessaire aux ministres du baptême [4]. Le précepte de l'Évangile : « Donnez à qui vous demande » (Mat. 5, 42) concerne l'aumône, et non la dispen-

---

les hérétiques lorsqu'ils entrent dans la véritable Église. Tertullien le dit expressément, *Pud.* 19 : Apud nos ut ethnico par, immo et super ethnicum, haereticus etiam per baptisma veritatis utroque nomine purgatus admittitur; et l'on sait que telle fut, au troisième siècle, la coutume des églises d'Afrique. Saint Cyprien, là-dessus en conflit avec Rome, rappelle une ancienne décision des évêques africains, assemblés à Carthage sous Agrippinus (*Ep.* 73, 3). Du silence de Tertullien sur cette même décision, on a parfois conclu qu'elle est postérieure au *De baptismo*, sinon à tous ses écrits. Cette conclusion ne s'impose pas : car, avant la naissance de la controverse baptismale, Tertullien n'avait pas besoin d'apporter des autorités en faveur d'une opinion que tout le monde partageait autour de lui. — Voir cependant c. IX, § 8, p. 483, n. 1.

1. *B.* 16.

2. Hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. — La justification par le baptême de sang est une croyance ancienne dans l'Église. Implicite chez saint Ignace (*Ép. aux Romains*), elle apparaît distinctement chez Hermas, *Sim.* 9, 28, 3-5. Voir encore *Canons d'Hippolyte*, 19, 101 : Catechumenus qui captus et ad martyrium perductus necatusque est, priusquam baptismum reciperet, cum ceteris martyribus sepeliatur : est enim baptizatus proprio sanguine. — Autres témoignages de Tertullien, *Scorp.* 6 (Infr. c. VIII, § 6, p. 431); *Pud.* 22 : Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus... Martyrium aliud erit baptisma.

3. *B.* 17.

4. *Ib.* 18.

sation de sacrements, où la conscience est gravement intéressée (Mat. 7, 6; 1 Tim. 5, 22). Dans les baptêmes si prompts de l'eunuque de Candace et de saint Paul, il faut voir des exceptions, où Dieu lui-même s'est fait caution pour le néophyte. En général, il n'est pas à propos de précipiter le baptême, surtout pour les enfants, et d'engager témérairement des parrains, qui peuvent mourir, ou se trouver impuissants devant le progrès du vice. Le Seigneur a dit : « Laissez venir à moi les enfants ». Venir, pour eux, ce sera grandir, ce sera apprendre où ils vont; pour devenir chrétiens, qu'ils soient en âge de connaître le Christ. Pourquoi cet âge innocent courrait-il à la rémission des péchés? On apporte plus de circonspection aux affaires du siècle, car on ne laisse pas à ces enfants la gestion de leurs biens. Attendez donc qu'ils sachent demander le salut; laissez voir que vous l'accordez à leur demande. Il n'est pas moins nécessaire de différer le baptême à ceux qui, n'étant pas mariés, demeurent exposés aux tentations de la virginité ou du veuvage. Laissez-les se marier, ou s'affermir pour la pratique de la continence. Ceux qui comprennent le fardeau du baptême, craindront la réception du sacrement, plus qu'un délai; la foi intègre est d'ailleurs sûre du salut [1].

Pour baptiser [2], nul jour plus convenable que la solennité pascale : on vient alors de commémorer la passion du Christ, principe de notre régénération. On peut encore baptiser les jours suivants, jusqu'à la Pentecôte. Au reste, n'importe quel jour ou quelle heure peut convenir : la solennité diffère, non la grâce. Il faut se préparer au baptême [3] par la prière, le jeûne, les agenouillements, les veilles, la confession de tous ses péchés, selon l'exemple que donnaient déjà les disciples de Jean (Mat. 3, 6) : on doit s'estimer heureux de n'avoir pas à

1. Fides integra secura est de salute. — Par *fides integra*, nous entendons avec Rigault, Oehler, etc., la foi loyale et généreuse. Cf. *Paen.* 6 : Prima audientis intinctio metus integer. Dom Corbinien Thomas (ap. Migne, t. 2, 1198) entend : foi scellée par le baptême, et gardée ensuite inviolablement. Nous ne croyons pas que le contexte autorise cette interprétation. Cf. d'ailleurs p. 215, n. 6.

2. *B.* 19.

3. *Ib.* 20.

confesser publiquement ses iniquités et ses hontes [1]. En affligeant la chair et l'esprit, en même temps qu'on satisfait pour le passé, on pare aux tentations à venir. « Veillez et priez », disait le Seigneur, « de peur d'entrer en tentation ». Pour s'être endormis malgré cet avertissement, les Apôtres succombèrent. Le Seigneur lui-même, après son baptême et son jeûne de quarante jours, fut assailli par la tentation. Mais, dira-t-on, va-t-il falloir jeûner après le baptême? La chose n'aurait rien que de louable, si ces jours n'appartenaient à la

---

1. *Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras.* Ici le texte est fort controversé. Junius (1597), Oehler, Reifferscheid ont lu *nunc*, là où nous lisons *non*, avec Gangneius (1545), Gelenius (1550), Pamel, Rigault, Migne, etc. Comme il n'existe plus de manuscrit connu du *de baptismo*, il faut renoncer à trancher la question par voie d'autorité; mais il convient de prendre en grande considération les éditions de Gangneius et de Gelenius, qui reposent sur le témoignage direct des mss. Les partisans de la leçon *nunc* font appel au contexte : *Simul enim et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus, et subsecuturis temptationibus munimenta praestruimus;* et ils raisonnent ainsi : Dès lors que l'on écarte l'idée d'une humiliation publique, à quelles œuvres satisfactoires ce contexte ferait-il allusion? — Nous croyons devoir chercher ces œuvres satisfactoires un peu plus haut, au commencement du développement, là où il est question de prières, de jeûnes, d'agenouillements, de veilles, en même temps que de confession. C'est à quoi répondent les mots : *conflictatio carnis et spiritus*... L'assertion générale du début est motivée par : *Simul enim*... Quant à (*Nobis... nostras*), nous y voyons une simple parenthèse, qui peut se rendre ainsi : « Dieu nous ménage en se contentant d'une confession privée (faite à l'évêque), et nous devons nous estimer heureux d'en être quittes à si bon compte. » Pour trouver à la leçon *nunc* un sens plausible, il faudrait entendre : Nous devons nous estimer heureux de pouvoir *dès cette vie* satisfaire à la justice divine en nous humiliant par une confession publique. Mais nulle part, dans les documents ecclésiastiques de ce temps, on ne rencontre la trace d'une confession *intégrale et publique* de tous les péchés, imposée aux catéchumènes, ni même aux fidèles. Au contraire cette hypothèse contredit un canon d'Hippolyte, 19, 103 : Tunc confiteatur episcopo — *huic enim soli de ipso est impositum onus*, — ut episcopus eum approbet, dignumque habeat qui fruatur mysteriis. Il n'est pas question d'autre confession que cette confession privée, qui est une enquête sacerdotale avant d'être une satisfaction envers Dieu. Pour ces raisons, nous avons cru devoir revenir à la leçon des premiers éditeurs, qui a toute chance d'être aussi celle des mss. La correction de Junius n'est qu'une conjecture, et probablement une conjecture malheureuse. — Contre une autre correction, de Heraldus, consistant à supprimer *non*, voir G. de l'Aubespine, *Observationes*, 2, 1, 15. — M. von Hartel, qui a discuté si sérieusement le texte de Reifferscheid (*Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie von Wien*, 1890), ne s'est pas prononcé sur ce point.

joie. — En finissant, « Tertullien le pécheur » se recommande aux prières des futurs chrétiens.

Parmi les questions que soulève ce traité du baptême, nous nous arrêterons aux suivantes :

1° Causalité propre du sacrement.
2° Rituel du baptême et de la confirmation.
3° Diverses sortes de baptême.
4° Conditions de la justification baptismale.

1° S'attachant au symbolisme de l'ablution baptismale, Tertullien montre dans cette opération matérielle l'indice d'un effet produit invisiblement dans l'âme [1]. L'eau, consacrée une fois pour toutes à l'origine du monde par l'Esprit divin qui s'y reposa, acquiert, par l'invocation divine, une vertu sanctifiante, et opère, grâce à l'intervention d'un ange, la purification de l'âme. Comme elle guérissait le corps à Bethsaïda, elle guérit maintenant l'âme; elle est principe actif dans un cas comme dans l'autre. Le concept scolastique de la causalité physique du sacrement ne saurait revêtir une forme plus concrète. Tertullien a marqué de son vigoureux réalisme cette explication encore rudimentaire. D'autres lui donneront un tour métaphysique; chez lui, elle fait partie d'un ensemble assez grossier; et le matérialisme qui lui fait confondre les esprits avec les corps, l'ordre de la grâce même avec celui de la nature, s'est rarement exprimé avec plus de naïveté que dans cette théorie du baptême. Pourquoi les eaux sont-elles sanctifiantes? Parce que, à l'origine du monde l'Esprit divin s'y est reposé [2] : *Solus liquor... dignum vectaculum Deo subiciebat.* Comment peuvent-elles bien donner la vie aux âmes? Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque, sur l'ordre

1. *B.* 4: Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cælis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt... Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et Spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.
2. *B.* 3.

divin, elles produisirent jadis les premiers corps vivants [1] : *Ordinato dehinc per elementa mundo cum incolae darentur, primis aquis praeceptum est animas proferre. Primus liquor quod viveret edidit, ne mirum sit in baptismo si aquae animare noverunt.* Comment l'Esprit-Saint a-t-il pu sanctifier les eaux? C'est que, vu sa légèreté, il flotte au-dessus d'elles, et, vu sa subtilité, il les pénètre intimement [2] : *Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, et ab eo quod superferebatur id quod ferebat sanctitatem mutuabatur, quoniam subjecta quaeque materia ejus quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem.* On peut faire des observations semblables au sujet de la confirmation. L'opération du Saint-Esprit dans l'âme est assimilée à la circulation de l'air dans les orgues hydrauliques [3] : *Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. Sane humano ingenio licebit spiritum in aquam arcessere et concorporationem eorum accommodatis desuper manibus alio spiritu tantae claritatis animare, Deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem?* On ne pouvait recourir à une comparaison plus gracieusement expressive. Mais le tour particulier qu'elle revêt ici est lié à une conception peu épurée de l'esprit et de ses opérations. Ces remarques semblaient nécessaires pour caractériser la pensée de Tertullien : on ne l'appréciera exactement qu'en la reliant à l'ensemble de sa doctrine.

2° Quant au rituel du baptême, les indications du *de baptismo* sont complétées par quelques mots du *de corona*, que nous rapporterons ici [4] : *Ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis*

1. *B.*
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 8. — Comparer *An.* 14 : Specta portentosissimam Archimedis munificentiam, organum hydraulicum dico... Spiritus... illic de tormento aquae anhelat.
4. *Cor.* 3.

ejus. Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit. Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus, exque ea die lavacro cotidiano per totam hebdomadem abstinemus. Ces mots résument de la manière la plus heureuse le 29e canon dit de saint Hippolyte, où se trouve retracée la liturgie baptismale de l'Église romaine vers l'an 200 : examen préalable et confession devant l'évêque [1]; renonciation publique à Satan [2]; profession de foi aux trois personnes de la Trinité, suivie d'une triple immersion [3]; manducation du lait et du miel [4], symbole d'une enfance renouvelée dans le Christ.

3° Les idées de Tertullien sur la nullité du baptême des hérétiques (*B.* 15) étaient celles de son pays et de son temps. Sans nous y arrêter, remarquons l'énergie avec laquelle il affirme l'unité, conséquemment la non-itérabilité du baptême chrétien. Sur le baptême de Jean, il a émis une théorie singulière (*B.* 11) : les Apôtres, du vivant de leur Maître, n'auraient conféré que le baptême de pénitence, ainsi que Jean : le baptême chrétien ne pouvant exister qu'après la passion et la résurrection du Christ. La pensée ne lui est pas venue d'attribuer aux mérites de cette passion un effet rétroactif. Non moins singulière est la supposition que (d'après Joan. 13, 10) un baptême quelconque peut suffire en tout état de cause (*B.* 12). Il s'en montre d'ailleurs mal satisfait, et cherche d'autres expédients pour résoudre la difficulté concernant les Apôtres. Mais comment, alors qu'il vient de citer (*B.* 10) Act. 19, 2. 3, ne s'est-il pas souvenu que les disciples de Jean, baptisés par lui, passent par un autre baptême (Act. 19, 5) pour recevoir le Saint-Esprit ? Cette observation suffisait pour ruiner son étrange idée de l'équivalence des deux baptêmes. C'est encore une singularité que l'explication du baptême de feu par la damnation éternelle

1. *Can. Hippolyt.* 29, 102 sq. — *T. u. U.* t. 6, p. 91.
2. *Ib.* 108 sq.
3. *Ib.* 122 sq.
4. *Ib.* 144 sq. — La dernière recommandation : abstention du bain quotidien pendant la semaine qui suit le baptême, ne se retrouve pas dans ce canon.

(*B.* 10). Il s'exprime avec beaucoup plus de justesse et de bonheur sur le baptême de sang, suppléant le baptême d'eau et, au besoin, le restaurant (*B.* 16). Enfin il accorde beaucoup au baptême de désir (*B.* 18) [1].

Mentionnons ici, à raison de la discipline sévère qui le distinguait, le baptême marcionite [2] : il obligeait de renoncer au mariage, de rompre même un mariage contracté.

On parlait encore, dans ce temps-là, du baptême des morts. Il paraît résulter du témoignage de saint Paul (1 Cor. 15, 29) que certains chrétiens s'étaient avisés de se soumettre eux-mêmes aux rites du baptême, à l'intention de leurs proches, non baptisés avant la mort. Sans approuver aucunement leur conduite, saint Paul, argumentant *ad hominem*, constate qu'elle implique la croyance à la résurrection corporelle. Tertullien reproduit le raisonnement de l'Apôtre [3]. D'ailleurs, il ne dissimule pas son mépris pour cette pratique superstitieuse, et renvoie ceux qui l'approuveraient à l'antique calendrier romain : peut-être trouveront-ils là-dessus, au mois de février (*februum*, purification) [4], des explications que le christianisme ne fournit pas.

4° La justification baptismale exige deux conditions : la foi et la conversion du cœur.

On se rappelle que le baptême est comme le sceau de la foi — *obsignatio fidei.* — Nous avons relevé [5] des expressions où l'on aperçoit, bien vague encore, la notion du caractère sacra-

---

1. Voir c. VI, § 2, p. 265, n. 6.

2. 1 *M.* 28. 29; 4 *M.* 11. — On trouvera de nouveaux détails sur le baptême marcionite dans Épiphane, *Haer.* 42; ils sont confirmés par le texte arménien de Eznig, que nous citons d'après la traduction de M. Ermoni, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 1 (1896), p. 473 : « Il n'administre pas seulement un baptême, mais même trois, après le péché; et pour des enfants qui sont sur le point de mourir, il en exhorte d'autres à recevoir le baptême. Et dans ses audaces, il alla même jusqu'à ordonner aux femmes d'administrer le baptême, ce que personne, dans les autres sectes, n'avait ordonné de faire, pas plus que d'administrer un double et triple baptême, ni d'employer des femmes pour le sacerdoce. »

3. 5 *M.* 10; *R.* 48.

4. Voir Marquardt, *Le culte romain*, trad. fr., t. 1 (t. 12 du *Manuel des antiquités romaines*), p. 6 et 181.

5. *B.* 6. Voir p. 326, n. 2.

mentel, et montré qu'on peut en saisir l'origine dans une tradition plus ancienne. La foi nue justifiait sous la loi mosaïque; désormais elle ne justifie plus, mais elle appelle ce complément du baptême [1].

Quant à la conversion du cœur, on a vu les gages qu'exigeait l'Église [2]. Il faut revenir encore sur une page très importante d'un autre traité [3], où Tertullien se préoccupe avec raison d'assurer la parfaite sincérité du néophyte. La pénitence, dit-il, est le prix auquel Dieu promet le pardon. Un marchand ne reçoit pas une pièce de monnaie sans l'examiner sous toutes ses faces, pour s'assurer qu'elle est de bon aloi : croit-on que Dieu se laissera payer de fausse monnaie? Mais peut-être on veut faire dater sa conversion du jour de son baptême? Illusion : c'est avant le pardon, et sous le grondement de la justice divine, qu'il faut pleurer ses péchés. Le baptême ne saurait suppléer à ce qui manque du côté de la pénitence. Ce n'est pas qu'une préparation sans générosité compromette la validité du sacrement et la purification de l'âme [4]; mais elle n'offre aucune garantie pour l'avenir. Et qui donc voudrait accorder une seule goutte d'eau baptimale à un pénitent si peu sûr? On parvient encore à surprendre, par de belles paroles, l'indulgence des prêtres, ministres du sacrement; mais on ne saurait tromper Dieu, qui veille sur son trésor pour écarter les indignes : toutes les ténèbres dont on s'enveloppe cèdent à sa lumière. Quelques-uns se flattent de lui arracher un pardon [5], et font de sa libéralité une servitude. Erreur funeste : ils ne profiteront pas de cette justification éphémère. Tant de chutes, au lendemain du baptême,

---

1. *B.* 13.
2. *Ib.* 20.
3. *Paen.* 6.
4. *Ib.* : Neque ego renuo divinum beneficium, i. e. abolitionem delictorum inituris aquam omnino salvum esse... Furto quidem aggredi et praepositum hujus rei asseverationibus tuis circumduci facile est : sed Deus thesauro suo providet, nec sinit obrepere indignos.
5. Quidam autem sic opinantur quasi Deus necesse habeat praestare etiam indignis quod spopondit, et liberalitatem ejus faciunt servitutem... Quis autem permittit permansurum id quod tribuerit invitus? Non enim multi postea excidunt? non a multis donum illud aufertur? Hi sunt sc. qui obrepunt, qui, paenitentiae fidem aggressi, super arenas domum ruituram collocant.

montrent le peu de fonds qu'on peut faire sur ces intrus : l'édifice de leur christianisme, bâti sur le sable, s'écroule. Donc rien ne sert de se flatter parce qu'on fréquente les catéchèses, comme si dès lors on pouvait tout se permettre. Il n'y a pas un Dieu pour les baptisés, un autre pour les catéchumènes. La conversion a dû commencer par un acte de foi en la vertu de la pénitence [1]; le baptême y met le sceau. Mais qu'on ne s'y trompe pas : le baptême suppose accomplie la purification du cœur : en aucun cas il ne peut la suppléer. Il faut au catéchumène un premier baptême : c'est la crainte de Dieu, une crainte sincère et agissante.

Dans cette exhortation fort belle et fort pressante, tout n'est pas également clair : Tertullien n'arrive pas à distinguer adéquatement deux éléments de la justification effective : la conversion actuelle de la volonté, qui dépend du pénitent, et l'effacement des anciennes souillures, que le sacrement opère dans les âmes bien disposées. Que ce soient là choses très différentes, il le sait bien; mais son expression ne le dit pas toujours [2]. En fait, il n'arrive pas à poser nettement le cas d'un faux catéchumène qui joue avec le baptême, — *qui ficte accedit*, pour parler la langue de la théologie postérieure. Dans son effort pour accorder ensemble des vérités fragmentaires, il multiplie les formules incisives; cet enfantement laborieux d'une pensée inachevée a produit un merveilleux déploiement de rhétorique. Mais pour équilibrer sa doctrine, il a manqué à Tertullien la notion précise du caractère sacramentel.

Le traité du baptême atteignit-il pleinement le but que son auteur poursuivait? On peut en douter; car s'il venge bien le sacrement des attaques de l'hérésie, finalement il transige sur la nécessité de le recevoir. Il encourage les délais, comme sans

---

1. Lavacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur. Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam jam corde loti sumus. Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer.

2. En particulier ces mots : *Abluimur... quia jam corde loti sumus*, renferment une équivoque dont peut-être Tertullien n'a pas conscience. La volonté peut être convertie sans que les souillures de l'âme soient effacées.

danger pour le salut de l'âme [1] : ce langage imprudent devait affermir beaucoup de catéchumènes dans la disposition d'attendre la dernière heure pour contracter les redoutables obligations du baptême.

V. PÉNITENCE.

La pénitence — nous envisageons ici le sacrement [2] — reste, comme une dernière planche de salut [3] au pécheur qui sombre après le baptême. Tertullien, qui vient de parler de la pénitence préparatoire au baptême, n'aborde ce nouveau sujet [4] qu'avec toute sorte de précautions, tant il craint d'encourager l'abus des grâces. Il insiste surtout sur l'impossibilité de réitérer cette *seconde pénitence* [5]. Une fois échappé aux orages du siècle et entré au port de l'Église, le chrétien devrait imiter ces naufragés qui disent à la mer un adieu définitif, et ne plus tenter désormais la miséricorde divine. Mais comme le démon redouble d'efforts et de rage pour rengager dans le mal cette âme qui vient de lui être ravie, Dieu n'a pas voulu ôter tout espoir au pécheur relaps. Le baptisé, sur qui s'est

---

1. *B.* 18 : Si qui pondus intellegant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem : fides integra secura est de salute.

2. Rappelons ici (cf. *sup.*, § 3, p. 323) qu'on chercherait en vain chez Tertullien le mot *sacramentum paenitentiae*. Mais nous pensons réussir à prouver que l'institution dont il parle est le sacrement de pénitence. — Comme le plan de ce livre a obligé de morceler cette importante question de la pénitence, nous indiquerons où l'on en peut ressaisir les éléments dispersés : c. VI, § 4, p. 272, distinction des péchés ; § 5, p. 285, vertu de pénitence ; c. VII, § 4, p. 337, première pénitence (celle des catéchumènes) ; c. IX, § 8, p. 478, rigueurs montanistes.

3. *Paen.* 4 : (Paenitentiam) tu, peccator,... ita invade, ita amplexare ut naufragus alicujus tabulae fidem ; *ib.* 12 : Istis duabus humanae salutis quasi plancis.

4. *Paen.* 7. — Le développement de Tertullien offre de nombreux points de contact avec Hermas, *Mandat.* 4, 3. Mais, comme on l'a justement observé, Hermas paraît avoir en vue une sorte de jubilé ou de mission exceptionnelle. Voir Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 78.

5. *Paen.* 7 : Sed jam semel, quia jam secundo ; sed amplius nunquam, quia proxime frustra ; *ib.* 9 : Hujus... paenitentiae secundae et unius. — Comparer les déclarations d'Hermas, *Mand.* 4, 18 : Τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ Θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία ; 4, 3, 6 : Μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει.

refermée la porte du grand pardon, trouvera encore au vestibule de l'Église cette porte qu'ouvre la seconde pénitence [1] : il peut y aller frapper une fois, mais rien qu'une fois : n'est-ce pas déjà beaucoup, et ne doit-il pas s'estimer trop heureux, après avoir dissipé une première grâce? Si donc il lui faut s'acquitter d'une seconde pénitence, qu'il ne cède ni au désespoir ni à la honte. Mais qu'au retour du mal il oppose un nouveau remède. Il peut encore satisfaire pour ses fautes, et il trouvera Dieu disposé à recevoir satisfaction. Qu'il médite [2] d'une part les menaces de l'Esprit-Saint aux églises (Apoc. 2. 3), menaces qui sont un appel à la pénitence; d'autre part, les paraboles miséricordieuses de l'Évangile. Qu'il ait la force d'imiter le prodigue par l'aveu franc de sa faute : qui avoue sa faute, l'atténue ; qui dissimule, l'aggrave.

Plus laborieuse [3] que la pénitence des catéchumènes, cette seconde et unique pénitence des chrétiens doit fournir des gages plus sérieux. Au repentir intérieur, il faut joindre la discipline extérieure de l'*exomologesis* [4]. Ce mot désigne un aveu fait au Seigneur de nos fautes, non sans doute pour lui apprendre ce qu'il n'ignore pas, mais pour lui offrir satisfaction, développer nos regrets, et fléchir sa colère; par une

---

1. Deus, clausa licet ignoscentiae janua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat. — Cf. *Pud.* 15 : postliminium ecclesiasticae pacis. — M. Rolffs (*T. U.* 11, 3, p. 38) a donné de *Paen.* 7 un commentaire auquel nous ne pouvons souscrire : *Die Busse nicht an die janua ecclesiae, sondern an die janua ignoscentiae gestellt ist.* Sous l'empire d'une idée préconçue, le docte auteur a, croyons-nous, confondu deux portes. La *janua ignoscentiae*, c'est la porte du baptême, elle s'est refermée à tout jamais; l'autre, qu'on ne nous nomme pas (*aliquid*), est cette porte basse dont la seconde pénitence a la garde. L'une et l'autre est d'ailleurs *janua Ecclesiae.* On trouve la même distinction dans Hermas, qui réserve pour le pardon baptismal le nom d'ἄφεσις (*ignoscentia*). *Mand.* 4, 3, 3 : Οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν, μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

2. *Paen.* 8.

3. *Paen.* 9.

4. Exomologesis... qua delictum Domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem.

discipline abjecte et humiliante, l'*exomologesis* attire la miséricorde d'en haut. Le pénitent doit exprimer par sa tenue, par tout son genre de vie, le repentir dont il fait profession, coucher sur le sac et la cendre, ne plus se laver, livrer son âme à la tristesse, compenser ses égarements à force d'austérités, vivre de pain et d'eau, unir au jeûne la prière et les larmes, mugir nuit et jour vers le Seigneur, se prosterner devant les prêtres, s'agenouiller devant les amis de Dieu[1], supplier tous les frères d'intercéder pour lui. Ainsi l'on affirme son repentir, ainsi l'on venge l'honneur de Dieu, ainsi le pécheur prononce contre lui-même au nom de Dieu irrité, et, par des souffrances temporelles, acquitte la dette d'éternels supplices. Moins on s'épargnera soi-même, et plus on trouvera Dieu prêt à épargner. Mais il en coûte[2] de s'afficher ainsi comme pécheur : aussi plusieurs reculent, ou se dérobent indéfiniment, semblables à des malades qui, plutôt que de découvrir au médecin une plaie humiliante, préfèrent mourir dans leur honte. Et pourtant, quand Dieu offensé réclame satisfaction, faut-il se montrer délicat ? Encore s'il s'agissait d'affronter les sarcasmes, si quelqu'un devait triompher de leur abjection, l'hésitation se comprendrait. Mais entre frères, à qui Dieu le Père départ un même Esprit, tout est commun : espérance, crainte, joie, douleur, affliction. Les souffrances d'un membre sont les souffrances de tout le corps ; tout le corps aspire à la guérison, car l'Église est dans chaque membre, et l'Église, c'est le Christ. Quand donc vous vous prosternez devant les frères, c'est le Christ dont vous embrassez les genoux, le Christ que vous implorez. Quand les frères prient sur vous, le Christ souffre, le Christ crie grâce vers son

---

1. Caris Dei adgeniculari. — Le sens que nous donnons au verbe *adgeniculari* est le seul que connaisse le *Thesaurus linguae latinae*. Il répond au grec γονυπετεῖν. V. d'ailleurs *Pud.* 5 : genibus exorant ; *Cor.* 3 : de geniculis adorare ; *Scap.* 4 : geniculationibus. — Les pénitents embrassaient les genoux des fidèles, en se recommandant à leurs prières ; aussi a-t-on parfois pris le change sur le sens propre du mot. Cf. *Paen.* 10 : Cum te ad fratrum genua protendis ; *Pud.* 13 : Prosternis... ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem.

2. *Paen.* 10.

Père. La prière du Fils est sûrement exaucée. Que gagneriez-vous à vous cacher? Si vous réussissez à éviter le regard des hommes, pensez-vous tromper Dieu? Lequel vaut mieux pour vous? Enfermer en vous-même le secret de votre condamnation, ou être absous publiquement?

L'*exomologèse*[1] décrite par Tertullien ne doit pas être confondue avec ces coulpes hebdomadaires qui, au témoignage de la Didachè, avaient lieu anciennement dans les assemblées dominicales, et dont la nature demeure mal éclaircie[2]. Encore moins peut-on la confondre avec cette exomologèse qui apparaît çà et là chez les Pères Apostoliques, et qui pouvait n'avoir que Dieu pour témoin[3]. Ici nous sommes en présence d'une institution spéciale : la pénitence solennelle, destinée à préparer la réconciliation des pécheurs. Très semblable à la pénitence qui précède le baptême[4], cette seconde pénitence comporte, elle aussi, un aveu préalable et distinct, fait à l'évêque, des fautes qui motivent le recours à l'exomologèse. Tertullien, qui mentionne la confession préliminaire au baptême, ne dit rien de cette confession préliminaire à la pénitence publique; mais l'existence d'une telle confession est démontrée par ce fait que

---

1. Voir la définition générale de l'*exomologesis*, par Tertullien, *Or.* 7 : Exomologesis est petitio veniae, qua qui petit veniam delictum confitetur. — Au fond de toute exomologèse, il y a l'aveu d'une faute, et un acte de contrition; les formes peuvent varier beaucoup. La pénitence de Nabuchodonosor est une exomologèse (*Paen.* 12); de même celle de David (*Jej.* 9); de même les austérités de Daniel (*Jej.* 10). L'acceptation généreuse de la souffrance est un gage de vrai repentir, *Pat.* 15 : Patientia... exomologesin assignat.

2. *Didachè* 4, 14 : Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ (Cf. *Ép. de Barnabé*, 19, 12 : Ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. Οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ). *Did.* 14, 1 : Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. — Cette confession n'avait probablement rien de sacramentel. Je crois la reconnaître dans la confession que le prêtre et les ministres font à haute voix au pied de l'autel, avant la messe.

3. Ainsi chez Hermas, *Vis.* 1, 1, 3 : Τιθῶ τὰ γόνατα, καὶ ἠρξάμην προσεύχεσθαι τῷ Κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαί μου τὰς ἁμαρτίας; ib. 3, 1, 5 : Θεὶς τὰ γόνατα ἐξωμολογούμην τῷ Κυρίῳ πάλιν τὰς ἁμαρτίας μου ὡς καὶ πρότερον. — Cf. *Sim.* 9, 23, 4.

4. Sur les différences notables qui l'en séparent (caractère public, etc.), voir Gabriel de l'Aubespine, *Observationes* 2, 1.

l'Église appliquait un traitement différent aux divers péchés et aux divers pénitents. Il fallait éclairer l'évêque, ministre du sacrement, sur les considérants de ce jugement auquel le pénitent avait spontanément recours, et le mettre en mesure de diriger avec connaissance de cause la procédure sacrée : d'où la nécessité de lui ouvrir la conscience. Dans cette enquête sacerdotale, préliminaire à la pénitence publique, nous saisissons l'origine de la pénitence privée, destinée à prendre plus tard un si grand développement. Nécessaire pour le discernement des pénitents, cette confession était, de sa nature, secrète; d'ailleurs l'injonction d'une pénitence publique avait, en certains cas, pour effet de porter telles ou telles fautes à la connaissance de la communauté. Les faits scandaleux relatés par saint Irénée en fournissent une preuve péremptoire [1]. L'exomologèse solennelle obligeait-elle en outre de confesser publiquement les fautes qu'on avait dû dévoiler à l'évêque? On n'a aucune raison de l'affirmer [2]. Un certain texte de Tertullien [3] a paru quelquefois renfermer la mention d'une confession publique exigée des catéchumènes : nous avons cité plus haut ce texte, mais pour écarter cette opinion, qui nous paraît reposer sur une fausse lecture. Or quand même il serait prouvé que la loi de la confession publique existait pour les catéchumènes, ce ne serait pas une raison suffisante d'étendre cette loi aux fidèles pénitents. Tertullien, qui fait une peinture si forte des angoisses de l'exomologèse, n'aurait pas négligé un trait si propre à son but. On ne trouve pas davantage ce trait dans la peinture que trace, un demi-siècle plus tard, saint Cyprien [4], et qui est très conforme à celle de Tertullien. Retenons donc,

1. Irénée, *Haer.* 1, 6, 3; 1, 13, 5.

2. Le contraire peut même être considéré comme prouvé. Voir Petau : *De paenitentiae vetere in Ecclesia ratione; appendix ad Epiphanii Panarium* (1622). Reproduit dans Migne, *P. G.* 42, 1037 sq. — Cependant M. Swete (*J. T. S.* 4, 336) estime que l'*exomologesis* débutait normalement par une confession publique. Les textes, à notre avis, ne se prêtent guère à cette hypothèse, du moins si l'on parle d'une confession obligatoire, complète et distincte de tous les péchés mortels.

3. *B.* 20 : *Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras.* — Au lieu de *non,* plusieurs textes ont *nunc.* Sur cette leçon, voir ci-dessus, p. 332, n. 1.

4. Saint Cyprien, *De lapsis*, 35.

sans y rien ajouter, les données du *De paenitentia*. Prière, jeûne, humiliation publique, tels étaient les éléments essentiels de l'exomologèse dans l'église de Carthage, et sans doute, avec des variantes de détail, dans toutes les autres églises.

Après avoir déterminé la nature de cette institution, il faut marquer sa place dans la discipline chrétienne. Qu'elle fît partie intégrante d'une action sacramentelle, le fait paraît incontestable [1], d'après le seul témoignage de Tertullien. Nous n'en citerons pas d'autre; mais on pourrait singulièrement fortifier notre démonstration en parcourant toute la tradition chrétienne primitive. Il suffira d'appeler l'attention sur trois idées :

1° Le parallélisme exact qui existe entre le baptême et la seconde pénitence;

2° L'efficacité propre de celle-ci;

3° Les déclarations explicites de Tertullien sur les conditions du jugement sacramentel.

1° Le traité de la pénitence comprend deux parties, d'étendue à peu près égale; la première vise, non pas uniquement, mais principalement, les catéchumènes; la seconde vise les chrétiens pécheurs. Tertullien se propose d'amener les premiers, par une série d'épreuves loyalement subies, au seuil du baptême, qui les introduira dans l'Église et dans l'amitié de Dieu. Il se propose d'amener les seconds, par une série d'épreuves semblables, au seuil de la seconde pénitence, qui les

---

1. M. Lea, — *A history of auricular confession and indulgences in the latin church* (London, 1896, 3 in-8°) —, assure que l'Église primitive ne prétendait exercer aucune juridiction au for de la conscience (t. 1, c. 2, p. 14), et ne trouve dans sa hiérarchie aucune prétention au pouvoir des clefs avant l'époque de Tertullien (*ib.* c. 7, p. 109 sq.); conséquemment il ne voit dans le sacrement de pénitence qu'un produit de l'ambition sacerdotale. Malgré une connaissance étendue de l'antiquité chrétienne, il n'a pas réussi à rendre sa thèse vraisemblable. Nous ne pouvons la discuter ici; signalons du moins des auteurs protestants qui, par avance, l'avaient abondamment réfutée : Erwin Preuschen, *Tertullian's Schriften de paenitentia und de pudicitia, mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht* (Giessen, 1890); Ernst Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Callist;* dans *T. u. U.* II (Leipzig, 1893). — Depuis lors, cette thèse a été complètement ruinée par M. l'abbé Vacandard, *R. C. F.* années 1898 et 1899. La valeur sacramentelle de la pénitence publique est depuis longtemps reconnue par la plupart des théologiens catholiques. Voir Suarez, *De paenitentia*, d. 21, s. 2, n. 9.

réintégrera au lieu d'où ils ont eu le malheur de déchoir, et leur rendra exactement ce qu'ils ont perdu [1] : *Si tibi indulgentia Domini accommodat unde restituas quod amiseras, iterato beneficio gratus esto, nedum ampliato.* On ne saurait dire plus clairement que la seconde pénitence refait l'œuvre du baptême, ruinée par le péché. Dès lors qu'on ne songe pas à contester la vertu sacramentelle du baptême, qui justifie l'âme devant Dieu, il est logique d'admettre que la seconde pénitence justifie aussi devant Dieu, et qu'elle est aussi un sacrement. Enfin — la tradition est unanime sur ce point, en Orient jusqu'au temps de saint Jean Chrysostome, et plus longtemps encore en Occident — l'exomologèse ne se renouvelait pas plus que le baptême [2].

2° Encore plus décisives sont les considérations par lesquelles Tertullien presse le pécheur en proie a la fausse honte, considérations qu'il résume ainsi : Lequel vaut mieux pour vous : enfermer en vous-même le secret de votre condamnation, ou bien être acquitté au grand jour [3] ? *An melius est damnatum latere*

---

1. *Paen.* 7.

2. Nous avons cité (p. 339, n. 5) les déclarations d'Hermas. Il serait superflu d'accumuler les autorités sur un point aussi clair. Citons Clément d'Alexandrie, *Strom.* 2, 13; Origène, *Hom.* 15 *in Levit.*, 25; saint Ambroise, *De paenitentia* 2, 10; saint Augustin, *Ep.* 152, 2; 153, 7. — Voir Petau, *De paenitentiae vetere in Ecclesia ratione*, ap. Migne *P. G*,, 42, 1027 sq; Gabriel de l'Aubespine, *Observationes* 2, 5; Funk, art. *Bussdisciplin*, *K. L.*, t. 2, p. 1561 sq; Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 177 sq.

3. *Paen.* 10. — Dans son commentaire de ce passage (*T. u. U.* p. 39. 40), M. Rolffs remarque, après M. Preuschen, que Tertullien ne mentionne pas la sentence d'absolution. C'est vrai, mais il décrit un jugement, et un jugement n'est pas complet sans la sentence qui le termine. Si donc une réhabilitation extérieure devant l'Église, signe et normalement gage de la réhabilitation intérieure devant Dieu, n'est pas mentionnée expressément, pourtant elle est supposée. — Avec M. Preuschen, nous pensons que, au début de *Paen.* 8, Tertullien ne combat pas encore le respect humain, mais s'attache à détruire les objections de l'esprit avant celles de la volonté; qu'il en veut d'abord à la défiance; le respect humain aura son tour. — Quant à l'absolution épiscopale, qu'on ne trouve pas ici, elle apparaît *Pud.* 18.

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur la forme de la réconciliation, puisque Tertullien n'en parle pas. Sur un point pourtant il faut recueillir son témoignage. D'après une théorie assez répandue, la réconciliation après exomologèse n'aurait été qu'une absolution *a reatu poenae*, le pénitent ayant obtenu, dès le début de l'exomologèse, l'absolution *a reatu culpae*,

quam palam absolvi? On ne saurait opposer que des choses de même ordre : si donc la condamnation dont il s'agit est une condamnation au for intérieur, l'acquittement qu'on lui oppose est aussi un acquittement au for intérieur. Or, on en conviendra, il ne peut être question, pour le coupable, d'enfermer dans le secret de sa conscience une condamnation au for extérieur, qui le mettrait au ban de l'Église. Donc c'est bien d'une condamnation au for intérieur que parle Tertullien, donc aussi d'un acquittement au for intérieur, d'un acquittement devant Dieu : telle est l'œuvre du sacrement. Pour qu'elle pût s'accomplir, il fallait que le pécheur acceptât, à la face de l'Église, cette procédure humiliante qui le retranchait, pour un temps, de la communion des fidèles : le rite extérieur de cette procédure symbolisait sa réhabilitation devant Dieu, comme l'ablu-

---

par l'imposition des mains. Cette thèse est bien établie pour l'Église grecque et pour les temps postérieurs à Nectaire (Voir déjà Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae,* Anvers, 1682, l. 6, c. 24, p. 423). Pour l'Église latine, les témoignages ne manquent pas non plus à partir de la fin du IVe siècle. (Citons saint Innocent I, *Ep.* 6, *ad Exuperium Tolosanum*, 2; saint Augustin, *Ep.* 223, 8, *ad Honoratum;* saint Léon, *Ep.* 108, *ad Theodorum*); et nombre de théologiens, depuis Amort, ont affirmé que l'absolution *a reatu culpae* précédait l'imposition de la pénitence. (Ainsi Wiseman, *Sur les doctrines de l'Église catholique, conférence* 12, *sur les Indulgences;* ap. Migne, *Démonstrations évangéliques*, 15, 1027 ; R. P. Palmieri, *Tractatus de paenitentia*, Rome, 1879, *Appendix*, § 2). Cette manière de voir se heurte aux textes de Tertullien, et M. l'abbé Vacandard, qui l'a récemment défendue (*Dict. théol.*, 1, 165, 160; *R. C. F.* t. 16, p. 433; t. 21, p. 40), ne dissimule pas cette difficulté. Les pénitents dont parle Tertullien portent encore tout le poids de leurs péchés; leur exomologèse est une probation douloureuse, non un dernier règlement de compte envers la justice divine déjà fléchie. Enfin il prête au pape Calliste ce langage : *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* (*Pud.* 1). Ce *paenitentia functis* est très clair, et on ne nous parle pas d'une absolution antérieure. On pourrait néanmoins insister, et dire que ce que Tertullien reproche à Calliste, c'est d'avoir relevé ces pénitents d'une exomologèse qui devait durer autant que la vie, bien que la faute fût remise. Nous ne croyons pas que les textes se plient à cette interprétation, et il semble plus naturel d'admettre sur ce point, comme sur tant d'autres, une évolution de la discipline pénitentielle au cours du IIIe et du IVe siècle. Peut-être faut-il la faire dater de saint Cyprien, chez qui on voit (*Ep.* 18, 1) des *lapsi* réconciliés *in extremis* par le ministère d'un diacre. Une fois posé le principe d'une réconciliation purement extérieure dans les cas urgents où le prêtre ne pouvait pas intervenir et où il fallait abandonner à Dieu la purification de l'âme, on conçoit que l'usage d'une double absolution ait pu s'introduire.

tion baptismale avait symbolisé sa première justification.

3° Le *De paenitentia* ne précise pas les conditions de la rémission des péchés; le *De pudicitia* est plus explicite. Il faut puiser avec précaution à cette dernière source, car tandis que le *De paenitentia* traduit une pensée orthodoxe, le *De pudicitia* s'inspire d'un montanisme violent. Toutefois, dans la question présente, le témoignage de Tertullien montaniste n'a que plus de valeur. Car il s'élève contre les prétentions du pontife romain et de l'épiscopat en général; les aveux qui lui échapperont sur les prérogatives des évêques ne seront donc pas suspects de partialité. Or on y lit précisément [1] : *Quod si clementia Dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam invitat, salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo.* Ce texte concerne la seconde pénitence, et il reconnaît à l'évêque le pouvoir de pardonner, moyennant pénitence, certaines fautes [2], en même temps qu'il réserve d'autres fautes plus graves au jugement de Dieu. Sa valeur historique est irrécusable : Tertullien témoigne ici de l'état de choses qu'il a connu avant sa rupture avec l'Église; il a vu fonctionner le tribunal épiscopal pour la rémission des péchés, et le rapprochement qu'il établit entre les sentences de l'évêque et celles de Dieu prouve que l'évêque, tout comme Dieu, prononçait au for intérieur : autrement quelle raison de distinguer deux catégories de péchés? Il réserve les uns au jugement de Dieu, et le montanisme n'est pas pour rien dans cette réserve [3]; mais il a commencé par déférer les autres au jugement sacramentel, et là on a entendu le théologien orthodoxe. Peu importent les démentis que, dans sa révolte contre la hiérarchie catholique, il se donne à lui-même quelques pages plus bas : nous avons rencontré chez Tertullien le pouvoir des clefs, fonctionnant au

---

1. *Pud.* 18.
2. Ce pouvoir pénitentiel de l'évêque est aussi attesté par les *Canons d'Hippolyte*, 3, 17 (Prières de la consécration épiscopale) : Tribue etiam illi, o Domine, episcopatum et spiritum clementem *et potestatem ad remittenda peccata.*
3. Voir ci-dessus, c. VI, § 4, p. 275.

for de la conscience. Il n'a pas eu occasion de s'en expliquer dans ses traités orthodoxes, mais il y croyait, et il s'en est souvenu plus d'une fois dans ses écrits montanistes [1].

En résumé, l'administration du sacrement de pénitence, selon la discipline africaine au temps de Tertullien, comprenait trois phases [2] : la première, secrète : c'était comme l'instruction préparatoire au jugement sacramentel : elle consistait dans une confession privée, faite à l'évêque. Les deux autres, publiques : d'abord l'exomologèse, satisfaction extérieure et protestation de repentir devant Dieu et devant l'Église ; puis la sentence épiscopale, qui, en mettant fin à la pénitence publique, réconciliait à Dieu le pénitent bien disposé; obtenant ainsi son plein effet au for intérieur en même temps qu'au for extérieur.

Assurément, Tertullien nous laisse ignorer bien des choses. Par exemple, il ne fait pas même allusion à la facilité relative de la réconciliation des pénitents *in extremis*, et pourtant on ne peut guère douter que, dès lors, l'Église ne se relâchât en pareil cas de sa sévérité. Il en était ainsi du temps de saint

---

1. Ainsi *Scorp.* 10 : Etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus hic Dominum Petro et per eum Ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum.

2. Nous arrivons sensiblement aux mêmes conclusions que Mgr Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902), envers qui nous sommes heureux de reconnaître nos dettes. Signalons un seul mot que nous ne comprenons pas bien, p. 78; il s'agit de l'*exomologèse :* « probation publique, qui est tout ensemble une satisfaction offerte à Dieu devant l'Église par le pécheur, et une supplication adressée à Dieu par l'Église pour le pécheur. Cette supplication est supposée efficace, et par là Tertullien *pressent sa vertu sacramentelle* ». Qu'est-ce à dire? Qu'en écrivant le *De paenitentia*, Tertullien a exprimé tout ce qu'il savait alors de la rémission des péchés, et que les futures données du *De pudicitia* n'étaient encore dans son esprit qu'à l'état de pressentiment? Non, car un tel progrès dans sa connaissance supposerait dans la discipline ecclésiastique une évolution incroyable. Le sacrement de pénitence était d'ores et déjà bien formé dans l'Église. Mais le lecteur de Tertullien, réduit au seul traité *De paenitentia*, ne pourrait que pressentir des éclaircissements qu'on lui fournira plus tard. Nous espérons avoir interprété correctement la pensée du docte prélat. Il va sans dire que les écrits d'une époque, surtout quand cette époque a laissé peu de chose, ne livrent pas sur elle le dernier mot, et nul n'applique avec cette rigueur les principes de la méthode historique.

Cyprien [1], et un canon de Nicée [2] qualifie cette coutume de loi ancienne et canonique. Mais à nous en tenir à ses écrits conservés, nous pensons avoir indiqué fidèlement les grandes lignes de la discipline pénitentielle [3].

Reste une question très grave : quelle situation cette discipline faisait-elle, soit au chrétien que des fautes particulièrement inexpiables excluaient des pardons de l'Église, soit au chrétien relaps, qui, ayant déjà usé de l'*exomologesis*, ne pouvait plus y recourir une seconde fois? A cette question, Tertullien fournit une multiple réponse.

Tout d'abord, il ne prétend pas que l'exclusion de la communion ecclésiastique soit, pour qui meurt dans cet état, un gage certain de damnation éternelle. Dans l'Apologétique, parlant des excommuniés, il indique bien que la sentence dont ils sont frappés aux yeux des hommes constitue une redoutable pré-

---

1. Saint Cyprien, *Ep.* 8, 3; 55, 13; *ib.* 30, 8 (Novatien).

2. Canons de Nicée, 13. (Mansi, t. 2, p. 673.) Cf. d'ailleurs sur ce point Denys d'Alexandrie, *Ép. à Conon*, ap. Pitra, *Jus eccles. Graecorum*, t. 1, p. 546, n. 2; Petau (rétractant son ancienne sévérité) dans : *De paenitentia et reconciliatione veteris Ecclesiae moribus recepta : diatriba in Synesium.* (Reproduit avec les *Dogmata theologica*, éd. Paris 1867, t. 8, p. 443 sq.).

3. Voir Petau, *De paenitentiae vetere in Ecclesia ratione* (1622), *P. G.* 42, p. 1027 sq. — Gabriel de l'Aubespine, *De veteribus Ecclesiae ritibus Observationum libri II* (1623; éd. 3e, Helmstadii, 1672), 2, 5. — Sirmond, *Historia paenitentiae publicae* (1651), *Opp.*, éd. Paris. 1696, t. 4, p. 476 sq., c. 1-2. — A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un ouvrage récent* (H. C. Lea), dans *R. H. L. R.*, t. 2 (1897), p. 306 sq; 496 sq. (Incomplet sur l'origine de la confession). — E. Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, dans *R. C. F.* t. 14 (1898), p. 192 sq; p. 399; t. 15, p. 195; t. 16, p. 5; p. 421; t. 17 (1899), p. 385; t. 18, p. 142; t. 19, p. 337. (Accorde beaucoup, à la suite de Funk, à la confession publique. Ce point a été relevé par le R. P. Harent, *Études religieuses*, t. 80 (1899), p. 577 sq.); *La discipline pénitentielle dans l'Église primitive*, dans *R. C. F.* t. 20 (1899), p. 566; t. 21, p. 28; du même : *Absolution, au temps des Pères*, dans *Dict. théol.* 1, 145-161. — Funk, art. *Bussdisciplin*, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, t. 2, 1561 sq. (la 1re partie traduite par l'abbé Vacandard, *R. C. F.* t. 14, p. 195-207) ; le même, *Zur altchristlichen Bussdisciplin*, dans : *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* (Paderborn, 1897), 1, 6, p. 155 sq. (Nous paraît exagérer la difficulté de la réconciliation devant l'Église). — H.-B. Swete, *Penitential discipline in the three first centuries*, dans *J. T. S.* vol. 4 (avril 1903), p. 321-337. — P. Pellé, *Le tribunal de la pénitence devant la théologie et l'histoire* (Paris, 1903, in-8). L'auteur se livre à une vaste enquête sur l'histoire de la pénitence ; parfois il semblerait vouloir tirer de principes dogmatiques des conclusions qui n'y sont pas sûrement renfermées (notamment p. 87).

somption du jugement divin [1]; mais il ne va pas plus loin, et donc suppose que tout espoir n'est pas perdu. Même aux heures de sa plus grande sévérité, il ne consent pas à damner sans rémission le pécheur pour qui l'Église n'a plus de pardon. Si l'Église ne peut rien pour lui, elle ne l'abandonne pourtant pas au désespoir : elle l'engage à persévérer dans la pénitence; par là, il a chance de fléchir Dieu, toujours maître de son pardon [2].

En second lieu, il reste à ce pécheur la chance du baptême de sang, c'est-à-dire d'une confession héroïque, lui ouvrant le ciel pour prix de sa vie. Tertullien n'a jamais varié non plus sur cette valeur expiatrice du martyre [3]. Mais c'était là une chance rare, et qui peut-être tentait peu d'ambitions.

Enfin, à défaut d'une confession personnelle, il reste le recours à l'intercession des confesseurs de la foi : l'Église en tenait grand compte, soit pour accorder, soit pour abréger la pénitence canonique. Tertullien a fait deux fois allusion à cet usage : d'abord au début, puis tout à la fin de sa carrière. Ces allusions ont donné lieu à des commentaires très divergents : il faut s'efforcer de les présenter dans leur teneur objective, sans y rien ajouter ni retrancher.

La première allusion se trouve dans l'exhortation aux martyrs [4] : *Pacem quidam in Ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt.* C'est la constatation d'un usage existant : on voit des pécheurs, non en paix avec l'Église, recourir aux martyrs pour obtenir leur réconciliation. Tertullien n'y trouve pas à redire.

La deuxième allusion, beaucoup plus longue, appartient au *De pudicitia :* elle doit être acceptée sous bénéfice d'inventaire, car c'est la parole d'un ennemi. Tertullien attaque l'évêque de

---

1. *Ap.* 39 : Summum futuri judicii praejudicium est, si quis ita deliquerit ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.

2. *Pud.* 3 : Frustra agetur paenitentia si caret venia. Omnis autem paenitentia agenda est... Quantum enim ad illos a quibus pacem humanam consequitur, frustra agitur; quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur... Etsi pacem hic non metit, apud Dominum seminat.

3. Voir ci-dessus, § 4, p. 330; c. VIII, § 6, p. 431.

4. *Mart.* 1.

Rome, qui prétend remettre des péchés jusque-là réservés à Dieu. Il poursuit[1] : Et voici que vous livrez ce même pouvoir à vos martyrs. A peine quelqu'un d'entre eux a-t-il, grâce à des geôliers complaisants, revêtu de bénignes chaînes, aussitôt affluent les adultères, les débauchés ; c'est un concert de prières, un déluge de larmes, de la part de gens tarés ; les plus empressés à payer, pour se faire ouvrir la prison, sont ceux qui ne peuvent plus paraître à l'église. Les pires attentats se commettent sur ces hommes, sur ces femmes ; les ténèbres encouragent le désordre, et ceux dont on vient implorer la protection courent grand danger de se perdre. D'autres se font envoyer aux mines, et en reviennent réconciliés : cependant pour effacer les souillures de ce prétendu martyre, il en faudrait un vrai... Et quand vit-on les martyrs, quand vit-on les Apôtres eux-mêmes disposer de ce qui n'appartient qu'à Dieu ? Qu'il suffise au martyr d'expier ses propres péchés ! Le Christ seul expie par sa mort les péchés d'autrui.

On remarquera le changement qui s'est fait dans l'esprit de Tertullien. Toutes les rumeurs malveillantes que l'Apologétique repoussait avec indignation, le *De pudicitia* — comme aussi le *De jejunio* — les relance à la face des catholiques. Leurs prisons ne sont plus ces retraites où l'Esprit-Saint entrait avec les *bénis martyrs*, mais le repaire de la débauche. Quant au reproche qu'il adresse à l'évêque de Rome : *At tu jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem*, il prouve, selon nous, deux choses : 1° Que le pouvoir des martyrs en matière pénitentielle avait été jusque là contenu dans de justes bornes ; 2° Que ce pouvoir ne s'exerçait pas indépendamment de l'évêque. La première proposition ne soulèvera guère d'objections ; la seconde a été souvent contestée, ce qui nous oblige à y insister quelque peu. L'intérêt qui s'attache à cette question ne peut échapper à personne : il s'agit de l'origine des indulgences[2].

1. *Pud.* 22.

2. M. Lea (*Auricular confession and indulgences*, t. 3, p. 5, n. 3) a cru trouver ici la trace d'un trafic d'indulgences : Tertullian even says that men had themselves imprisoned in order to sell *libelli* to adulterers and sinners. Déjà Oehler avait signalé le trafic, M. Lea y ajoute les *libelli*. Je

L'intercession des confesseurs de la foi, auprès de Dieu, pour leurs frères tombés, n'était pas chose nouvelle : sous Marc Aurèle, l'Église de Lyon avait présenté ce spectacle, et plus d'un renégat avait dû aux prières et aux exhortations d'un confesseur son retour au chemin du devoir. Empruntons ici la traduction de Mgr Batiffol[1].

« Grâce aux martyrs, la miséricorde du Christ se manifesta : les morts furent vivifiés par les vivants, les martyrs furent la grâce des faibles : grande fut la joie de la vierge mère (qui est l'Église), en recouvrant vivants ceux qu'elle avait mis au monde morts. Grâce aux martyrs, en effet, la plupart des apostats rentraient dans le sein maternel.., reprenaient vie et réapprenaient à confesser leur foi... Dieu les ranimait, qui ne veut point la mort du pécheur, mais qui l'aide à se convertir. »

Mgr Batiffol continue[2] : « Cela revient à dire que le martyr, sacré par l'Esprit, disposait d'un pouvoir extraordinaire d'intercession auprès de Dieu, pouvoir auquel les faibles recouraient pour s'exempter de la procédure de l'exomologèse. » Que l'éminent historien nous pardonne de ne pas le suivre dans ce commentaire. Nous ne saurions apercevoir tant de choses dans la lettre lyonnaise. Nous y voyons bien que des chrétiens jusque-là faibles reprirent courage pour confesser leur foi. Mais cela n'implique aucune allusion à la discipline pénitentielle. Nous ne voyons pas davantage cette allusion dans les textes que Mgr Batiffol cite en note[3], et que nous reproduirons après lui : Ηὔχοντο καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς· Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην... πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν Πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.

---

ne sais si l'accusation est fondée; le texte de Tertullien — ou de Rigault, car c'est à Rigault qu'on doit la conjecture : *denariis supplex* — me paraît s'entendre mieux autrement. Les mots : *Quis martyr saeculi incola? denariis supplex? medico obnoxius et feneratori?* visent le même confesseur qui s'est fait mettre en prison pour de l'argent. Il y a bien ici un commerce : c'est celui qu'exercent les geôliers. Quant à celui dont on soupçonne les confesseurs, la preuve ne semble pas faite. — On peut voir dans Migne ce que Rigault lui-même pense de sa propre conjecture.

1. Eusèbe, *H. E.* 5, 1, 45. 46., ap. Batiffol, p. 88.
2. *Id.* p. 89.
3. Textes tirés d'Eusèbe, *H. E.* 5, 2. 5. 7.

Si l'on concluait de ce texte que la prière des confesseurs remettait par elle-même le péché de leurs frères tombés, il faudrait en conclure au même titre que la prière de saint Étienne remettait le péché de ses bourreaux, ce qui ne peut venir à l'idée de personne. Nous voyons ici seulement qu'à la prière des confesseurs Dieu accorda une grâce surabondante, que les renégats y eurent part, et que plusieurs se convertirent. Quant aux circonstances de leur réconciliation, avouons qu'elles nous échappent entièrement.

Revenons à Tertullien, et essayons de préciser le sens et la portée de cette intervention des martyrs, qu'il réprouve, et que l'évêque de Rome aurait autorisée. M. Rolffs[1] a proposé — d'ailleurs timidement — de reconstruire ainsi les mots essentiels de l'édit pontifical incriminé par Tertullien : *Ego et mœchiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto... si veniam a martyre acceperint.* Mgr Batiffol[2] juge cette reconstruction invraisemblable, et nous doutons comme lui que le programme pontifical ait pu revêtir cette forme tranchante et presque scandaleuse. Au contraire, nous accepterions volontiers cette même phrase comme résumé historique de la ligne de conduite effectivement suivie par l'évêque de Rome. De fait, que lisons-nous chez Tertullien? Que certains pécheurs s'arrangeaient pour passer quelque temps aux mines, et qu'à leur retour ils se vantaient d'avoir reconquis leur place dans l'Église : *Inde communicatores revertuntur;* qu'un martyr, à raison de son union morale avec le Christ, passait pour investi d'un pouvoir spécial de pardonner en son nom : *Si propterea Christus in martyre est ut moechos et fornicatores martyr absolvat.* Pour oser fonder sur de telles assertions des conclusions dogmatiques, nous voudrions les rencontrer ailleurs, et sous la plume d'un autre écrivain. Mais à la dernière page du pamplet le plus violent de Tertullien, mêlées aux outrages les plus sanglants contre les catholiques, elles nous paraissent d'un caractère trop évidemment oratoire pour donner prise à une discussion sérieuse. Retenons que de soi-

1. *Op. cit.* p. 114. 116.
2. *Études d'histoire et de théologie positive,* p. 101.

disant confesseurs, au retour des mines, le prenaient d'assez haut avec l'évêque; que les chrétiens tombés en appelaient, parfois imprudemment, à l'intercession des martyrs; que l'évêque de Rome s'était montré disposé à en tenir grand compte dans la réconciliation des pénitents. Nous ne saurions aller plus loin[1].

Au milieu du IIIe siècle, la question de l'intercession des martyrs allait redevenir très actuelle, et le souvenir des luttes engagées sous le pontificat de Calliste demeurait trop vivant à Rome et à Carthage pour qu'on n'en doive pas retrouver la trace dans la correspondance de saint Cyprien. Tout en reconnaissant qu'il ne faut pas vouloir apprendre de cet illustre évêque tout ce qui se passait au temps de Tertullien, on ne peut admettre qu'il ait ignoré une fluctuation importante qui se serait produite dans la discipline, à une date si récente. Or cette correspondance nous montre le confesseur Lucianus pressé d'intervenir en faveur de quelques *lapsi;* on le prie d'obtenir des autres confesseurs, *ut tale peccatum remittant*[2]. Sa réponse ne sera qu'une lettre de recommandation[3] : *Peto ut... exposita causa apud episcopum et facta exomologesi habeant pacem.* Il est vrai que d'autres confesseurs y mettaient moins de formes, et adressaient à l'évêque des mandats impératifs, valables pour un nombre indéterminé de personnes[4]. Mais celui-ci ne manque pas de souligner dans sa réponse l'incorrection du procédé, auquel il oppose un refus catégorique[5] : *Audio enim quibusdam in libellos fieri ut dicatur : « Communicet ille cum suis »; quod numquam omnino a martyribus factum est, ut incerta et caeca petitio invidiam nobis postmodum cumulet.* Donc saint Cyprien considère la lettre des martyrs comme une simple *petitio;* et cependant il la déclare innacceptable dans sa forme, et contraire à tous les précédents. Sous la plume du primat de Carthage, si versé

1. Voir les judicieuses conclusions de M. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. 1, p. 181.
2. Saint Cyprien, *Ep.* 21, 3.
3. *Ib.* 22, 2.
4. *Ib.* 23, etc.
5. *Ib.* 15, 4; cf. 27.

dans la lecture de Tertullien, et si au fait de la tradition locale ou romaine, cette réponse peut paraître décisive : *Nunquam omnino factum est.* Saint Cyprien ne pensait pas là-dessus autrement que saint Irénée. Or le clergé de Rome, par la plume de Novatien, lui donna une approbation entière[1].

Rappelons brièvement les résultats de cette enquête sur la discipline primitive du sacrement de pénitence, en Occident.

Il existe une pénitence sacramentelle, comportant une confession privée, une expiation publique et une réconciliation également publique. Cette réconciliation, dont l'évêque est le ministre, vaut à la fois au for intérieur et au for extérieur, la paix avec l'Église étant normalement le signe de la paix avec Dieu. Nous n'avons pas rencontré l'attestation d'une pénitence sacramentelle totalement privée, et l'existence d'une telle pénitence, à cette époque lointaine, paraît difficilement conciliable avec les déclarations expresses de Tertullien, qui n'admet, pour le pécheur tombé après le baptême, d'autre voie de salut que l'exomologèse publique[2]. Sont exceptés des pardons de l'Église les péchés des chrétiens relaps; peut-être aussi certains péchés particulièrement graves[3]. A défaut de pardons de l'Église, le recours direct à la miséricorde divine demeure ouvert. Le martyre lave tous les péchés. L'intercession des martyrs est d'une grande valeur déprécative devant Dieu, et l'Église admet que, sous certaines conditions dont l'évêque demeure juge, leurs mérites peuvent être attribués aux pécheurs, pour ouvrir ou abréger à ceux-ci la pénitence canonique. Dans cette communication des mérites, nous avons reconnu l'origine des indulgences.

VI. EUCHARISTIE.

La foi de Tertullien à la présence réelle de Jésus-Christ

1. Saint Cyprien, *Ep.* 30.
2. *Paen.* 7 : Piget secundae, immo jam ultimae spei subtexere mentionem. — Ce qui suit se rapporte exclusivement à la pénitence publique.
3. Ce point n'apparaît pas dans le *De paenitentia*, mais seulement dans le *De pudicitia*; il se présente donc sous les auspices du montanisme. Nous devrons l'examiner de plus près dans notre dernier chapitre.

dans l'Eucharistie a été niée par les calvinistes, et de fait on rencontre dans ses écrits plusieurs expressions obscures, qui donnent prise à l'objection. Mais si l'on a égard à l'ensemble de sa doctrine, il n'est aucune de ces expressions qui ne puisse et ne doive s'entendre conformément à la tradition catholique[1]. Nous allons examiner les textes les plus importants; on peut les répartir en deux séries :

1° Allusions à l'institution de l'Eucharistie.

2° Allusions à la célébration et à la manducation de l'Eucharistie.

1° *Allusions à l'institution de l'Eucharistie.*

1 *M.* 14 : *Panem, quo ipsum corpus suum repraesentat.*

Le mot *repraesentare* est par lui-même susceptible d'une acception figurée; mais, comme l'observait déjà Bellarmin[2] contre les protestants, l'acception réelle est fort latine, et fréquente chez Tertullien. Comme il n'existe pas de lexique complet de notre théologien, on nous saura gré, en matière si importante, de produire ici tous les exemples du verbe *repraesentare,* et de ses dérivés, qui existent, à notre connaissance, dans ses œuvres[3]. En dressant cette liste, nous avons été surpris de voir le sens réel s'affirmer avec tant d'éclat.

I *N.* 12 : Pallas Attica et Ceres Pharia, quae sine forma rudi palo et solo staticulo ligni informis repraesentatur. — *Ib.* 16 : Repraesentatur iis tota

1. Voir Bellarmin, *De sacramento Eucharistiae* l. 2, c. 7. — du Perron, *Traité du sacrement de l'Eucharistie* (Paris, 1620). — (Arnauld et Nicole), *Perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, deffendue contre le livre du sieur Claude, ministre de Charenton,* t. 2 (Paris, 1672); t. 3 (1674). — Döllinger, *Die Lehre der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten* (Mainz, 1826). — Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio* (4e éd., Rome, 1887), thèse 10. — J. Hatterich, *Der Konsekrationsmoment in heiligen Abendmahl* (Heidelberg, 1896). — F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfersbegriffs,* t. 1 (Freising, 1901), p. 209-219.

2. Bellarmin, *De sacramento Eucharistiae,* 2, 7.

3. Plusieurs de ces exemples ont déjà été cités par le Rev. H. B. Swete, *Eucharistic belief in the second and third centuries,* dans *J. T. S.* vol. 3 (janv. 1902) p. 161-177. — Antérieurement, un auteur luthérien, M. C. L. Leimbach, avait donné une statistique à laquelle nous sommes très redevable, et qui n'a presque pas besoin d'être complétée (*Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians*; Gotha, 1874).

caussa. — 2 *N.* 10 : Ferunt aedituum ejus solum forte in aede calculis ludentem, ut sibi collusorem, quem non habebat, repraesentaret, una manu Herculis nomine, alia ex sua persona lusum inisse. — *Ap.* 15 : Corpus impurum et ad istam artem effeminatione productum Minervam aliquam vel Herculem repraesentat. — *Ib.* 16 : Si id colebatur quod aliqua effigie repraesentabatur. — *Ib.* 17 : (Deus) invisibilis est, etsi videatur ; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur. — *Ib.* 48 : Necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur, ut boni seu contrarii meriti judicium a Deo referat. Ideoque repraesentabuntur et corpora. — *Sp.* 17 : Spurcitiam... mimus etiam per mulieres repraesentat. — *Ib.* 30 : Haec jam quodammodo habemus per fidem spiritu imaginante repraesentata. — *Pr.* 36 : Litterae authenticae apostolorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. — *B.* 16 : Hic est baptismus (sanguinis), qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. — *Pat.* 3 : Non illi saltem civitati, quae illum recipere noluerat, iratus est, cum etiam discipuli tam contumelioso oppido caelestes ignes repraesentari voluissent. — *Paen.* 3 : Dominus... adulterum non eum solum definit qui cominus in alienum matrimonium cecidisset, verum etiam illum qui aspectus concupiscentia contaminasset : adeo quod prohibetur administrare, satis periculose animus sibi repraesentat et temere per voluntatem expungit effectum. — *J.* 13 : Ex quo intellexerunt quod Heliae spiritus in eum (Helisaeum) sit repraesentatus. — 4 *M.* 6 : Defigimus... Christum Creatoris pronuntiandum ; si administraverit dispositiones ejus... si repraesentaverit promissiones ejus. — *Ib.* 9 : Hoc opponit Marcion, Helisaeum quidem materia eguisse, aquam adhibuisse, et eam septies, Christum vero verbo solo, et hoc semel, functum, curationem statim repraesentasse. — *Ib.* 12 : Hic specialis medicinae prophetiam repraesentat. — *Ib.* 22 : Itaque jam repraesentans eum : Hic est Filius meus; utique subauditur, quem repromisi. — *Ib.* 23 : Repraesentat Creator ignium plagam Helia postulante. — *Ib.* 24 : Christus statim se illum repraesentare gestivit quem demonstraverat per Esaiam. — *Val.* 26 : In hoc et Soterem animalem in mundo repraesentatum. — *An.* 35 : Spero hujusmodi haereticos Heliae quoque invadere exemplum, tanquam in Joanne sic repraesentati ut metempsychosi patrocinetur pronuntiatio Domini. — *Ib.* 57 : In resurrectionis exemplis, cum Dei virtus sive per prophetas sive per Christum sive per apostolos, in corpora animas repraesentat. — *R.* 2 : Christo... servabatur omnia retro... praedicata repraesentare. — *Ib.* 17 : Simplicior quisque fautor sententiae nostrae putabit carnem etiam idcirco repraesentandam esse judicio, quia aliter anima non capiat passionem tormenti seu refrigerii. — *Ib.* 63 : Ut rursus ex illa (carne) repraesentetur Adam. — *Idol.* 1 : Post alia crimina tam exitiosa, tam devoratoria salutis... in idololatria condicionem suam repraesentant. — *Prax.* 11 : Psalmi Christum ad Deum verba facientem repraesentant. — *Monog.* 10 : Habet secum animi licentiam, qui omnia homini, quae non habet, imaginario fructu repraesentat. — *Jej.* 13 : Si et ista sollemnia, quibus tunc praesens patrocinatus est sermo, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex

est sacramenti. — *Pud.* 6 : Habemus quidem et nos ejusdem vetustatis exempla pro sententia nostra, non modo non indulti, verum etiam repraesentati judicii fornicationis. — *Ib.* 11 : Nemo sanctus ante Spiritum Sanctum de caelo repraesentatum, ipsius disciplinae determinatorem.

Ces divers exemples peuvent se grouper sous trois chefs :

1° Acception *physique* : présence réelle; accomplissement (d'une prophétie); exécution (d'une promesse); avènement du Christ : *Ap.* 48; *Pat.* 3; *J.* 13; 4 *M.* 6. 9. 12. 22. 23. 24; *Val.* 26; *An.* 57; *R.* 2. 17. 63; *Pud.* 6. 11 : en tout 16 exemples.

2° Acception *mentale* (atténuation du sens précédent) : représentation imaginative ou intellectuelle : 1 *N.* 16; *Sp.* 30; *Pr.* 36; *Paen.* 3; *Monog.* 10; *Jej.* 13 : en tout 6 exemples.

3° Acception *morale* : représentation juridique, iconographique ou scénique : 1 *N.* 12; 2 *N.* 10; *Ap.* 15. 16. 17; *Sp.* 17; *B.* 16; *An.* 35; *Idol.* 1; *Prax.* 11 : 10 exemples.

Complétons cette statistique en nous attachant aux autres mots de même racine :

Ap. 23 : De contactu deque afflatu nostro contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti (daemones) etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes. — *Or.* 5 : Ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio. — *J.* 14 : Alter vero (hircus) pro delictis oblatus et sacerdotibus tantum templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiati sacerdotes templi spiritalis, i. e. Ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute. — 3 *M.* 7 : à peu près identique au précédent. — *Ib.* 10 : Si Creator meus per rubum quoque et ignem, idem postea per nubem et globum cum homine congressus est, et elementorum corporibus in repraesentationibus sui usus est, satis haec exempla divinae potestatis ostendunt Deum non eguisse aut falsae aut verae carnis paratura. — *Ib.* 21 : Ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem ejus conspectui futuram in signum praedicarit. — 4 *M.* 10 : Cum redintegratione membrorum, virium quoque repraesentationem pollicebatur. — *Ib.* 13 : Habes nominis repraesentationem,... habes Christum prophetarum. — *Ib.* 16 : Facilius enim vim comprimi scit repraesentatione talionis quam repromissione ultionis. — *Ib.* 25 : Quae autem fuisset felicitas eorum qui tunc videbant quae alii merito vidisse non poterant, si non erant consecuti repraesentationem eorum quae nunquam praedicarant. — 5 *M.* 12 : Tribunal autem nominando et dispunctionem boni ac mali operis, utriusque sententiae judicem ostendit et corporum omnium repraesentationem confirmavit. — *R.* 14 : Plenitudinem perfectionemque judicii non nisi de totius hominis repraesentatione constare

totum porro hominem ex utriusque substantiae concretione parere, idcircoque in utraque exhibendum quem totum oporteat judicari. — *Ib.* 17 : Dedi igitur adversario dicere : Ergo quae habet corpulentiam propriam, de suo sufficiet ad facultatem passionis et sensus, ut non egeat repraesentatione carnis. — *Ib.* 22 : In agnitione sacramenti fruticat, sed in Domini repraesentatione florescit atque frugescit. — *Ib.* 23 : Contemplatio est spei in hoc spatio per fidem, non repraesentatio, nec possessio sed exspectatio. — *Cor.* 15 : Si tales imagines in visione, quales veritates in repraesentatione? — *Prax.* 24 : Suggillatur Patrem videre desiderans quasi visibilem, et instruitur visibilem eum in Filio fieri ex virtutibus, non ex personae repraesentatione... Igitur et manifestam facit duarum personarum conjunctionem, ne Pater seorsum quasi visibilis in conspectu desideraretur, et ut Filius repraesentator Patris haberetur. — *Jej.* 13 : Aguntur... per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. — *Pud.* 14 : Certumque est exinde increpitum quidem sub intentatione virgae tremuisse, damnatum vero sub repraesentatione poenae periisse ; statim ille timens plagam abiit, ille luens poenam.

Appartiennent à l'acception physique, presque tous les exemples de *repraesentatio : Or.* 5 ; *J.* 14 ; 3 *M.* 7. 10. 24 ; 4 *M.* 10. 13. 16. 25 ; 5 *M.* 12 ; *R.* 14. 17. 22. 23 ; *Cor.* 15 ; *Prax.* 24 ; *Pud.* 14 : en tout 17.

A l'acception mentale, un seul : *Ap.* 23.

A l'acception morale, un seul : *Jej.* 13, avec l'unique exemple de *repraesentator, Prax.* 24.

En additionnant ces résultats, nous trouvons que, sur 52 exemples de mots de cette famille, 33 présentent l'acception physique ; 7 l'acception mentale ; 12 l'acception morale. L'acception physique domine donc de beaucoup ; et, chose très significative, elle domine particulièrement dans les écrits de la dernière période, tels que l'Antimarcion. L'acception morale — la seule où l'on puisse voir un symbolisme — ne se présente pas même une fois sur quatre, et elle est tout à fait absente de l'Antimarcion : les 14 exemples que nous venons de relever dans cet ouvrage présentent *tous sans exception* le sens physique, parfois rehaussé très énergiquement par l'opposition à *effigies* (3 *M.* 24), à *repromissio* (4 *M.* 16), à *visio* (5 *M.* 12 ; cf. *Cor.* 15), comme, dans des écrits de la même période, il est encore rehaussé par l'opposition à *contemplatio* (*R.* 23), à *in-*

tentatio (*Pud.* 14). Ceci crée incontestablement une forte présomption en faveur de l'acception physique dans 1 *M.* 14. [1].

Concluons que, si de l'emploi du mot *repraesentare* chez Tertullien on peut tirer un argument à l'égard de sa doctrine sur l'Eucharistie, cet argument est tout en faveur de sa croyance à la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement [2].

Passons à l'examen des autres témoignages.

1 *M.* 23 : (*Deus Marcionis*)... *super alienum panem alii Deo gratiarum actionibus fungitur.* — Ce texte ne donne lieu à aucune remarque spéciale.

3 *M.* 19 [3], Tertullien commente Jérémie 11, 19 :

Venite, mittamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.

Le prophète a désigné autrefois par la figure du pain le corps de Jésus-Christ. Son oracle demeurait mystérieux ; il était réservé au Seigneur lui-même de l'interpréter, et de révéler le mystère de ce pain. Comment cela ? *Panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse.* Voilà des paroles dont les sacramentaires devaient s'emparer. Mais il ne faut pas prendre le change sur la valeur du mot *figura,* qui, dans la langue de Tertullien, n'exclut nullement la réalité. Rappelons son argumentation contre le docétisme marcionite, qui abusait de Phil. 2, 6. 7 [4] : *Plane de substantia Christi putant et hic marcionitae suffra-*

---

1. La *Passio Perpetuae*, écrit carthaginois contemporain de Tertullien, présente le sens physique, 15 : Non licet praegnantes poenae repraesentari ; le sens mental, 1 : Lectione eorum, quasi repraesentatione rerum, et Deus honoretur et homo confortetur.

2. M. Swete constate, comme nous, la prédominance du sens fort, et pourtant n'admet, 1 *M.* 14, qu'un sens affaibli. L'ensemble des textes nous amène à une conclusion différente.

3. De même, sauf quelques variantes, *J.* 10.

4. 5 *M.* 20.

gari Apostolum sibi, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit quod in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi, non veritate, et in similitudine hominis, non in homine, et figura inventus homo, non substantia, i. e. non carne, quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. Bene autem quod et alibi (Col. 1, 15.) *Christum imaginem Dei invisibilis appellat. Numquid ergo et hic, qua in effigie eum Dei collocat, aeque non erit Deus Christus vere, si nec homo vere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim veritas necesse habebit excludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati vindicabitur. Quod si in effigie et in imagine, qua Filius Patris, vere Deus, praejudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, qua Filius hominis, vere hominem inventum. Nam et inventum ratione posuit, i. e. certissime hominem. Quod enim invenitur, constat esse. Sic et Deus inventus est per virtutem, sicut homo per carnem.* Nous n'avons pas reculé devant cette citation, malgré sa longueur, parce qu'elle fixe avec toute la clarté possible un point notable du vocabulaire théologique de Tertullien [1]. Achevons d'éclairer le texte de 3 *M.* 19, par l'examen d'un autre passage de l'*Antimarcion* sur l'Eucharistie.

---

1. Que ce vocabulaire lui-même manque de clarté, nous n'y contredisons point. — M. Swete apporte un texte où le mot *figura* se présente sous un autre aspect, *Monog.* 6 : Aliud sunt figurae, aliud formae. Aliud imagines, aliud definitiones. Imagines transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae. Imagines prophetant, definitiones gubernant. Quid digamia illa Abrahae portendat, idem Apostolus edocet, interpretator utriusque Testamenti. — Voici donc, chez Tertullien, des *figurae* qui s'opposent à la réalité. Mais il y en a d'autres qu'il montre incluses dans la réalité. Le commentaire de Phil. 2, 6, peut d'autant moins être négligé ici qu'il appartient à l'Antimarcion. — Cf. d'ailleurs *Pud.* 14 : Epistolam... per singulas causas in quosdam quasi mancipes earum figuratam (conformatam), etc...

Nous trouvons dans la *R. E.* une déclaration de M. Loofs à laquelle nous souscrivons pleinement (art. *Abendmahl, Kirchenlehre*, p. 44) : Ohne *symbolische* Verhüllung wäre die himmlische Gabe kein μυστήριον, ohne geheimnissvollen Inhalt das Element kein heiliges *Symbol* gewesen. Eine *symbolische* und eine in gewissen Sinne *realistische* Auffassung der Abendmahlsgabe schlossen sich desshalb nicht aus. — Mais l'auteur ne tire pas de ses propres paroles tout ce qu'elles renferment, quand il en vient à commenter Tertullien (*Ib.* p. 59).

4 *M.* 40, allusion nouvelle et plus explicite à la Cène, en même temps qu'à ce même texte de Jérémie :

Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam : Adversum me cogitaverunt cogitatum, dicentes : Venite, coniciamus lignum in panem ejus, sc. crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione Testamentum constituens suo sanguine obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Ita consistet probatio corporis de testimonio carnis, probatio carnis de testimonio sanguinis.

Les mots : *Corpus suum illum fecit*, expriment fort naturellement la conversion de la substance. Mais ceux qui suivent aussitôt font difficulté : *Id est figura corporis mei.* Si l'on se reporte à 3 *M.* 19, on arrive néanmoins à démêler la pensée de Tertullien. Les paroles du Christ à la Cène produisent un double effet : d'une part elles opèrent le changement du pain au corps de Jésus-Christ, et là-dessus Tertullien n'insiste pas, parce qu'il ne vise pas présentement à établir le dogme de la présence réelle; d'autre part elles interprètent l'antique figure du pain, en montrant présente la réalité jadis figurée par ce pain; et là-dessus Tertullien fait porter tout l'effort de son argumentation, parce qu'il s'agit d'établir contre les docètes la réalité du corps de Jésus-Christ. Là est pour lui la raison de faire appel à la figure prophétique : cette figure manquerait d'objet si le corps de Jésus-Christ était purement fantastique ;

Vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. Il y a donc équivalence entre les deux formules, d'apparence assez dissemblables, 3 *M.* 19 : *Corporis sui figuram pani dedit,* et 4 *M.* 40 : *Panem... corpus suum fecit*[1]. L'une et l'autre signifie qu'à la dernière Cène le Christ accomplit l'oracle de Jérémie, en mettant sous les apparences du pain la réalité de son corps, que le prophète exprimait autrefois par son langage figuré. La profession de foi à la présence du Christ dans l'Eucharistie, pour n'être pas développée, n'en est pas moins formelle. La consécration du calice donne lieu aux mêmes observations. Ici encore Tertullien trouve et la révélation d'une antique figure, et une consécration présente[2]. Après avoir évoqué un double symbolisme biblique (le sang de la grappe, Is. 63, 1 et Gen. 49, 11), il conclut :

Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit.

Tunc vinum in sanguine figuravit, voilà l'antique figure; *nunc sanguinem suum in vino consecravit,* voilà le sacrement nouveau[3].

---

1. Il n'est pas hors de propos d'attirer ici l'attention sur la notion de *transfiguratio,* selon Tertullien. On lit, *Prax.* 27 : *Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quod transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat, et incipit esse quod non erat.* La définition qu'on vient de lire conviendrait bien à la transubstantiation. En la formulant, Tertullien se propose de faire observer qu'elle ne convient pas à l'Incarnation du Verbe, car le Verbe, qui ne peut cesser d'être ce qu'il est (*quem non capit configurari*), a dû se faire homme sans détriment de sa propre substance, et non pas *ex transfiguratione et demutatione substantiae.* — Notons toutefois que Tertullien ne s'en tient pas toujours à cette définition. Ainsi *R.* 55.

2. M. Swete (l. c. p. 175) a rapproché justement l'antique forme du canon dans la liturgie occidentale, ap. Pseudoambr. *De sacr.* 4, 15 : Fac nobis *hanc oblationem...* acceptabilem, *quod figura est corporis et sanguinis* D. N. J. C. D'ailleurs il tire de ce rapprochement des conclusions qui ne sont pas les nôtres.

3. L'explication que nous avons donnée est conforme à celle du card. Franzelin, l. c. Nous transcrirons ici son commentaire de 3 *M.* 19 : Locutiones Tertulliani : *corporis sui figuram pani dare,* et Christum dixisse : Hoc est *corpus meum,* i. e. *figura corporis* mei, nihil aliud sibi volunt quam quod diximus, corpus Christi sub specie panis esse *adimpletam figuram veteris testamenti,* seu antitypum veteris typi. Verba Tertulliani sunt : Hoc lignum (crucis) et Hieremias tibi insinuat, dicturis praedicans Judaeis : Venite, *mittamus lignum in panem ejus* : utique *in corpus.* Sic enim

5 *M.* 8 : ***Panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem, adversus phantasma Marcionis.***

Cette dernière allusion à l'Eucharistie, vers la fin de l'Antimarcion, achève de fixer le sens et la portée de celles que nous avons relevées plus haut. Tertullien n'en voulait qu'au docétisme de Marcion. Pour établir contre cet hérétique la réalité de l'humanité du Christ, il a fait appel au sacrement de l'Eucharistie. Il a montré dans le calice de la nouvelle alliance le sang du Christ rendant témoignage à son corps, et il a conclu : le Christ n'est pas un fantôme. Cet argument, renouvelé de saint Irénée [1], n'a de force qu'autant qu'on croit à la réalité du corps

---

Deus in evangelio quoque vestro... revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intellegas *corporis sui figuram pani dedisse* (in ultima cena dedisse pani corporis sui antitypum seu figuram adimpletam), cujus *retro corpus in panem prophetes figuravit,* ipso Domino hoc sacramentum (propheticam adumbrationem futuri) postea interpretaturo per realem adimpletionem. — Cf. Watterich, *op. cit.* p. 104. 259; et surtout Renz, p. 213 sq.

Cette explication diffère en un point de l'explication qu'on trouve dans le livre de la *Perpétuité de la foi*, t. 3, l. 2, c. 1, p. 59, et qui rapporte les mots : *Corporis sui figuram pani dedisse*, non au moment de la Cène, mais au temps du prophète Jérémie.

Enfin une troisième explication, proposée par Bellarmin et du Perron, consiste à admettre une hyperbate, et à joindre le sujet *hoc* (et non le prédicat *corpus meum*) aux mots : *i. e. figura corporis mei.* De la sorte on évite toute difficulté, le sens étant : Ce pain, jadis figure de mon corps, j'en fais présentement mon corps. Ce qui donne à cette explication une réelle valeur, c'est la présence, chez Tertullien, de semblables hyperbates. *Prax.* 29 : Dicendo : *Christus* mortuus est, *id est unctus, id quod unctum est* mortuum ostendit, *id est carnem.* Le Christ (c'est-à-dire l'oint) est mort. Entendez : ce qui avait été oint (c'est-à-dire la chair) est mort. Ici Tertullien a pris soin de se commenter lui-même, et de marquer avec toute la clarté possible que les mots placés après *id est* se rapporte non au prédicat, mais au sujet.

1. Saint Irénée tirait déjà du mystère eucharistique un argument *ad hominem* contre ceux qui niaient la résurrection de la chair. *Haer.* 5, 2, 2 : Si autem non salvetur haec, vid. nec Dominus sanguine suo redemit nos, neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est nisi a venis et carnibus, et a reliqua quae est secundum hominem substantia, qua vere factum est Verbum Dei. — D'autre part, le même Père présente l'Incarnation comme la réalisation d'une antique figure, savoir, la création de l'homme à l'image de Dieu. 5, 16, 2 : Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit : et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat image ejus, et similitudinem firmans res-

et du sang eucharistiques : donc il atteste la foi de Tertullien.

Pas plus ici qu'ailleurs, Tertullien ne peut être proposé comme modèle d'expression simple et claire. Mais ses affirmations relatives à la sainte Eucharistie admettent une interprétation concordante, et le dogme de la présence réelle est à la base de cette interprétation. La preuve nous paraît faite pour les livres *adv. Marcionem.*

Or. 6, dans l'explication du *Pater :*

Eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ut post caelestia... terrenis quoque necessitatibus petitioni locum faceret... Quanquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie, spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita Christus et vitae panis. Ego sum, inquit, panis vitae (Joan. 6, 35), *et paulo supra : panis est sermo Dei vivi, qui descendit de caelis* (Joan. 6, 33); *tunc quod et corpus ejus in pane censetur : hoc est corpus meum* (Mat. 26, 26; Luc. 22, 19). *Itaque petendo panem quotidianum, perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus.*

Serrant de près la pensée de l'auteur, Gabriel de l'Aubespine[1] fait remarquer ici une triple allusion : allusion au pain ordinaire (*terrenis quoque necessitatibus*); allusion à ce pain spirituel qu'est Jésus-Christ (*vita Christus et vitae panis*); enfin allusion au corps présent sous les espèces eucharistiques (*et corpus ejus in pane censetur*). Si la manducation eucharistique du corps de Jésus-Christ n'était qu'une manducation par la foi, il n'y aurait pas lieu de relever en particulier cette présence sacramentelle pour l'opposer à la précédente. Il y a donc ici une allusion distincte à la présence eucharistique du Christ; mais l'expression employée par Tertullien appelle un commentaire[2].

---

tituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum. — On voit que Tertullien trouvait, dispersés dans saint Irénée, les traits de son argumentation.

1. Cité dans Migne, *P. L.* t. 1, 1161. — *Observationes*, éd. 1672, p. 443.

2. Neander, p. 156, voit dans ces mots : *Corpus ejus in pane censetur*, la preuve que Tertullien n'admettait aucune compénétration des espèces eucharistiques par le corps et le sang du Christ (au sens luthérien de l'impanation) : er doch auch keine Art der Durchdringung des Brotes und Weines mit dem Leib und Blut Christi annahm. Nous y verrions plutôt la preuve qu'il n'admettait pas le symbolisme des sacramentaires.

Les mots : *Et corpus ejus in pane censetur*, signifient que le corps du Christ est, lui aussi, rangé dans la catégorie du pain, que c'est une espèce (entre autres) de pain. Ils traduisent une conséquence immédiate des paroles prononcées à la Cène : *Hoc est corpus meum*. De ces mots : *et corpus ejus in pane censetur*, isolés de leur contexte, on ne pourrait déduire avec précision la doctrine de Tertullien sur l'Eucharistie; mais que le mot *censetur* ne soit pas exclusif de la présence réelle, cela résulte sûrement de la valeur qu'a ce verbe dans la langue de Tertullien. Presque toujours il équivaut à *referri, numerari* (cf. l'opération romaine du *census*), *originem ducere* (cf. *census* = *origo* : 1 *N*. 12, *Ap*. 21, *H*. 33, 5 *M*. 20 etc.), *constare, esse*. Pour faciliter cette constatation, nous mettrons sous les yeux du lecteur la liste de tous les exemples que nous connaissons[1], et nous transcrirons quelques-uns des plus notables.

1 *N*. 8 : Graeci... in Romanorum superstitionibus censentur, quoniam quidem etiam Deos Graeciae Roma sollicitavit. — *Ib*. 12. — 2 *N*. 3. — *Ap*. 12 : In metalla damnamur : inde censentur dii vestri. — *Ib*. 13. 15. 24. — *Test*. 5. — *Sp*. 4 : Quid erit summum ac praecipuum in quo diabolus et pompae et angeli ejus censeantur, quam idololatria? — *Ib*. 6. — *Pr*. 20 : Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. — *Ib*. 21 : Superest ergo uti demonstremus an haec nostra doctrina,... de apostolorum traditione censeatur. — *B*. 5 : Ita restituetur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. — *Pat*. 11. — 1 *C*. *f*. 4. — *H*. 4. 5. 7. 31. 36. — *J*. 4 : Dicit enim Isaias propheta : Sabbata vestra odit anima mea. Et alio loco dicit : Sabbata mea profanastis. Unde dinoscimus sabbatum temporale esse humanum et sabbatum aeternum censeri divinum. — *Ib*. 9. — *V*. *v*. 5 : Caro ex carne et os ex ossibus vocatur secundum originem mulier ejus ex cujus substantia incipit censeri, facta uxor. — *Ib*. 9. — 1 *M*. 3. 8. 25. — 2 *M*. 3. 16. — 3 *M*. 17. — 4 *M*. 34 : Aeque adulter censetur qui dimissam a viro duxerit. — *An*. 16 : Apud nos non semper ex irrationali censenda sunt indignativum et concupiscentivum, quae certi sumus in Domino naturaliter decucurrisse. — *Ib*. 20 : Concludimus omnia naturalia animae, ut substantiva ejus, ipsi inesse, et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur. — *Ib*. 25 : Quantae vero nationes sub ferventissimo axe censentur. — *Ib*. 32. 40. — *c*. *C*. 22. — *Ex*. *c*. 5. — *Ib*. 13 : Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia

1. Leimbach cite et commente la plupart de ces exemples, *Beiträge*, p. 41 sq. — Voir encore Rönsch, *Das N. T. Tertullians*, p. 626.

censentur. — *Idol.* 2 : Si quis existimet adulterium in osculis et in amplexibus et in ipsa carnis congressione censendum. — *Prax.* 5 : In Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris. — *Ib.* 29 : Cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana. — *Monog.* 4. 5. 6. 11. — *Pud.* 11. — *Ib.* 13 : Eum spiritum dixerit (Paulus) qui in Ecclesia censetur, salvum, i. e. integrum, praestandum. — *Ib.* 21.

Pour achever de mettre la pensée de Tertullien dans tout son jour, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à saint Cyprien qui, commentant la même demande du *Pater*[1], insiste sur cette manducation du pain eucharistique, par laquelle le chrétien est incorporé au pain vivant, Jésus-Christ.

An. 17 : *Non licet nobis in dubium sensus istos devocare, ne et in Christo de fide eorum deliberetur, ne forte dicatur quod... senserit... alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit.* — L'idée que le calice ait pu acquérir une saveur nouvelle par la consécration, ne serait pas venue à qui eût vu dans l'Eucharistie un pur symbole. Donc ici encore nous relevons un indice de la croyance au changement substantiel[2].

Par ailleurs, il faut tenir compte du texte rencontré ci-dessus, 4 *M.* 40 : *Sanguinem suum in vino consecravit.* Le même verbe a servi à décrire la même opération sous deux aspects, et il y a équivalence entre les deux phrases : *sanguinem suum in vino consecravit* = *vinum in sanguinis sui memoriam consecravit.* Si l'on nous dit que le verbe *consecrare* traduit fort bien le symbolisme, nous ne le contestons pas; mais d'autre part nous faisons observer qu'il n'exclut pas la présence réelle. Qu'on se réfère aux exemples suivants :

An. 15 : Jamque omnibus plures christiani, qui apud Deum de utroque deducimur, et esse principale in anima et certo in corporis recessu con-

1. Saint Cyprien, *De or. dom.* 18.
2. Cela suffit pour qu'on ne puisse pas identifier simplement le sens du mot *consecrare* à celui que présente le même mot, 1 *N.* 10 : Senex de Saturno, imberbis de Apolline, virgo de Diana figuratur, et miles in Marte et in Vulcano faber ferri consecratur. Quand donc M. Loofs écrit (*R. E.* p. 59) : Brot und Wein sind bei Tertullian wie bei Cyprian symbolische Darstellungsformen des Leibes und Blutes Christi, nous croyons qu'il rend inadéquatement la pensée de Tertullien (et de saint Cyprien).

secratum. — *R.* 15 : Sed etsi in cerebro vel in medio superciliorum discrimine, vel ubiubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod ἡγεμονικόν appellatur. — 5 *M.* 11 : Quod si haec sunt fictilia vasa, in quibus tanta nos pati dicit, in quibus etiam mortificationem circumferimus Dei, satis ingratus Deus et injustus, si non et hanc substantiam resuscitaturus est, in qua pro fide ejus tanta tolerantur, in qua et mors Christi circumfertur, in qua et eminentia virtutis consecratur.

On reconnaîtra que *consecrari in* (suivi de l'ablatif) peut comporter une présence, une résidence effective. Il traduit ici le dogme catholique; il pourrait traduire aussi la pensée de Luther, mais pour d'autres raisons nous écartons cette dernière interprétation.

2° *Allusions à la célébration et à la manducation de l'Eucharistie.*

Dans la pensée de Tertullien, l'Eucharistie n'est pas autre chose que le corps et le sang du Christ : ainsi la désigne-t-il, sans aucune précaution de langage, lorsqu'il l'énumère entre les autres sacrements. Ainsi *R.* 8 :

Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur [1]. On remarquera que, dans toute cette énumération, il s'agit d'actions parfaitement physiques et réelles, et accomplies sur le corps : une ablution (*caro abluitur*), une onction (*caro ungitur*), un signe de croix (*caro signatur*), une imposition de mains (*caro manus impositione adumbratur*), enfin un repas, où l'aliment est le corps et le sang du Christ (*caro corpore et sanguine Christi vescitur*); et, pour prévenir toute confusion, Tertullien signale chaque fois, à côté de l'opération corporelle, l'effet spirituel qu'elle figure et qu'elle produit (purification, consécration, protection, illumination et enfin réfection spirituelle). En particulier, il exclut l'idée d'une

1. Comparer le texte, déjà cité partiellement, 1 *M.* 14 : Ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem quo ipsum corpus suum repraesentat.

manducation du corps du Christ par l'âme seule : c'est au corps qu'il l'attribue expressément, bien que l'effet spirituel parvienne à l'âme : *caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* Il semble difficile de marquer plus distinctement le dogme de la présence réelle [1].

Praescr. 36 : (*Ecclesia romana*) *fidem... aqua signat, Sancto Spiritu vestit, Eucharistia pascit.*

Or. 19 : *De stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii.*

Ib. 24 : *Paulus in navi coram omnibus Eucharistiam fecit.*

2 *Ux.* 5 : *Non sciet maritus* (*ethnicus*) *quid secreto ante omnem cibum gustes* [2]*; et si sciverit esse panem, non illum credit esse qui dicitur?*

J. 14 *ou* 3 *M.* 7 : (*Hircus*) *pro delictis oblatus et sacerdotibus tantum templi in pabulum datus, secundae repraesentationis argumenta signabat, qua delictis omnibus expiatis sacerdotes templi spiritalis, i. e. Ecclesiae, dominicae gratiae quasi visceratione quadam fruerentur, jejunantibus ceteris a salute* [3].

Cor. 3 : *Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.*

Ib : *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur* [4].

---

1. Comparer saint Cyprien, *Ep.* 57, 2, recommandant de donner l'Eucharistie aux *lapsi* sans attendre l'heure de la mort, pour les armer contre la persécution : Protectione sanguinis et corporis Christi muniamus... munimento dominicae saturitatis armemus.

2. On a ici une allusion au jeûne eucharistique. Voir *Can. Hippolyt.* 19, 150. 151 ; 28, 205.

3. Le mot *visceratio* donne à entendre qu'il s'agit, au moins principalement, du festin eucharistique.

4. Voir c. V, § 4, p 259. — *Can. Hippol.* 29, 209 : Qui autem distribuit mysterium quique accipiunt, magna diligentia caveant ne quicquam in

Idol. 7 : *Christianum... eas manus admovere corpori Domini quae daemoniis corpora conferunt!*

Pud. 9 : (*Ethnicus conversus*) *opimitate dominici corporis vescitur, Eucharistia sc.*

Nous laissons de côté, comme peu utiles à la question présente, les allusions à l'*oblatio* [1] liturgique.

Ces textes montrent, parfois avec un réalisme puissant le respect dont on entourait l'Eucharistie, comme le vrai corps du Seigneur. A défaut d'un ensemble aussi lumineux et aussi complet que les célèbres déclarations de saint Justin dans sa première apologie [2], nous avons des traits épars, qui ne laissent aucun doute sur la vraie pensée de Tertullien, et permettent de le compter avec certitude parmi les témoins de la foi catholique à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie [3].

VII. MARIAGE

Tertullien a beaucoup écrit sur le mariage, et sur aucun sujet il ne s'est tant contredit. D'abord plein de respect pour le mariage chrétien, d'ailleurs peu favorable aux secondes noces, il en vint, sous l'empire du préjugé montaniste, à combattre le principe même de l'union des sexes. Le premier stade seu-

---

terram decidat, ne potiatur eo spiritus malignus. Saint Cyprien, *Testim.* 3, 94; Origène, *in Exod. homil.* 13, 3 (*P. G.* 12, 391).

1. Voir ci-dessus, § 2, p. 308, n. 9.

2. Saint Justin, 1 *Ap.* 65-67.

3. Harnack, *D. G.* t. 1, p. 436 : Die antignostischen Väter erkannten dass die geheiligte Speise aus zwei Dingen bestehe, einem irdischen (den Elementen) und einem himmlischen (dem wirklichen Leibe Christi), und sahen so in dem Sacrament die von den Gnostikern geleugnete Verbindung der Geistigen mit dem Fleisch und die Auferstehung der von dem Blute des Herrn genährten Fleisches gewährleistet (Justin; Iren. 4, 18, 4-5; 5, 2, 2. 3; ebenso Tertullian, dem fälschlich eine *symbolische* Lehre aufgebürdet wird). — La permanence du pain et du vin dans le sacrement ne nous paraît nullement enseignée par les Pères en question, et Tertullien l'exclut quand il dit (4 *M.* 40) : *Corpus illum suum fecit.* Mais nous souscrivons pleinement à la dernière assertion de M. Harnack : l'Eucharistie est pour Tertullien autre chose qu'un symbole. — *Ibid :* Die Untersuchungen Leimbach's über dem Sprachgebrauch Tertullian's haben dies über jeden Zweifel erhoben.

lement de son évolution appartient au présent chapitre.

Dieu a béni l'union de l'homme et de la femme[1], destinée à peupler la terre; et d'après sa première institution, Ève ne devait pas connaître d'autre époux qu'Adam, ni Adam d'autre épouse qu'Ève. Selon la prophétie d'Adam lui-même[2], il y avait là en germe un grand sacrement : Adam et Ève figuraient le Christ et l'Église (Gen. 2,23; cf. Eph. 5,30 sq.). Or l'institution dégénéra de sa pureté primitive : le principe de la monogamie, compromis par la tolérance accordée aux patriarches, devait être restauré par la Loi, puis par l'Évangile; saint Paul y apporta le dernier perfectionnement. Mais prétendre que le Christ est venu détruire le mariage[3], ce serait méconnaître le dessein de Dieu. Le mariage est un bien, et, comme tel, permis dès l'origine. Toutefois ce n'est qu'un moindre bien : aux âmes généreuses, l'Apôtre propose la continence volontaire comme un idéal plus élevé.

Il était réservé à l'hérésie de proscrire pratiquement le mariage[4] : Marcion n'accordait le baptême qu'aux vierges et à ceux qui promettaient de vivre désormais en vierges[5]. Déjà touché par le montanisme, Tertullien ne laisse pas de protester contre ces brouillons, qui confondent précepte et conseil. Il approuve qu'on renonce au mariage, non qu'on en fasse fi; qu'on loue la continence, non qu'on l'impose. Contre ceux qui médiraient du mariage, comme d'une chose honteuse, il est prêt à le défendre ouvertement, comme l'œuvre du Créateur. L'abus qu'on en peut faire n'est pas une raison d'en condamner le principe; car le même Dieu qui a dit : Vous ne commettrez pas d'adultère » (Exod. 20, 14), et : « Vous ne désirerez pas la

---

1. 1 *Ux.* 2. — Cf. 5 *M.* 18; *Ex. c.* 5.
2. *An.* 11.
3. 1 *Ux.* 3 : Prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum sc. Quid tamen bono isto melius sit, accipimus ab Apostolo, permittente quidem nubere, sed abstinentiam praeferente, illud propter insidias temptationum, hoc propter angustias temporum.
4. 1 *M.* 29; 4 *M.* 34; 5 *M.* 7. 15; *Monog.* 1.
5. 1 *M.* 29 : Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit.

femme de votre prochain » (Deut. 5,21), a dit aussi : « Croissez, multipliez-vous (Gen. 1,28).

Le second livre *Ad uxorem* fait précisément *ex professo* l'éloge du mariage chrétien.

L'Apôtre, qui autorise le mariage, tout en conseillant la continence[1], ajoute expressément que l'on doit se marier dans le Seigneur, et pas autrement : *tantum in Domino* (1 Cor. 7,39). Or qui dit mariage dans le Seigneur, dit mariage entre chrétiens[2]. On voit pourtant des femmes chrétiennes prendre des maris infidèles; et peut-être se flattent-elles de trouver leur justification dans saint Paul (1 Cor. 7,12 sq)[3]. Mais saint Paul ne parle en cet endroit que de mariages contractés dans l'infidélité. L'époux qui se convertit doit, autant que possible, garder son épouse ; car la vocation divine est une vocation de paix, et, qui sait? le fidèle pourra gagner l'infidèle. Il faut donc persévérer dans l'état où l'on fut trouvé par la vocation divine : or cette vocation n'est que pour les infidèles. Quant aux fidèles, qu'il s'agisse de premières ou de secondes noces, ils ne se marieront que dans le Seigneur, c.-à-d. avec des fidèles. Mais, dira-t-on, d'après cela, saint Paul ferait au chrétien de vieille date une situation plus dure qu'au néophyte : il défend à celui-là de prendre une femme infidèle, tandis qu'il oblige celui-ci à garder celle qu'il a; si le premier doit être souillé par une femme infidèle, pourquoi pas le second? Avec l'aide de l'Esprit-Saint, Tertullien répondra[4] : D'abord Dieu préfère qu'on ne se marie pas, si l'on doit rompre ensuite; puis il prohibe le divorce, hors le cas d'adultère, et loue la continence. Conséquemment le néophyte doit garder son épouse ; le fidèle demeure libre de n'en point prendre. D'après l'Écriture, un mariage contracté dans l'infidélité n'entraîne pas de souillure pour le converti, car la grâce du baptême survenant sanctifie son union et les fruits qui en pourront naître (1 Cor. 7,14) ; au contraire le chrétien qui prend une femme infidèle, n'a plus à

1. 2 *Ux.* 1.
2. *Ib.* 2.
3. Il s'agit, dans ce passage, du *privilège paulin.*
4. Respondebo, si Spiritus dederit. — C'est presque la formule de saint Paul, 1 Cor. 7, 40.

compter sur le baptême pour sanctifier son union. Cette union est donc illégitime [1] ; on doit tenir pour excommunié ce chrétien qui déshonore par un adultère les membres du Christ. Est-il d'ailleurs rien de plus dangereux? Comment une femme chrétienne accordera-t-elle ses devoirs envers un mari païen avec ses devoirs envers Dieu? Toutes les pratiques de la religion lui deviennent impossibles [2]; le mari est, dans le ménage, un suppôt du démon. La seule nécessité de l'introduire dans les secrets de la vie chrétienne crée une servitude intolérable [3]. D'ordinaire les maris abusent, et ces unions conduisent à la ruine ou à l'apostasie. Imaginez une chrétienne [4] obligée de vivre au milieu de pratiques superstitieuses, de prendre part à des assemblées païennes, d'entendre des chants licencieux; autour d'elle, rien qui lui parle de Dieu ni du Christ, mais partout objets étrangers, ennemis, damnés, partout pièges du démon. Les mariages contractés entre Gentils présentent aussi ces inconvénients, mais bien atténués [5]. D'abord on n'a pas choisi cette situation : Dieu ordonne d'y persévérer. Il y a excuse pour le passé, sanctification pour le présent, espoir pour l'avenir. Pourquoi tournerait-il mal, ce mariage que Dieu ratifie, où la grâce divine intervient? Le grand coup frappé par la vertu céleste, qui appela l'un des conjoints, remplit l'autre de terreur et force son respect. Témoin d'un si grand changement, il devient lui-même, sous l'empire de la crainte, candidat à l'appel de Dieu; et souvent la grâce achèvera son œuvre. Il en va tout autrement quand, de son propre choix, une chrétienne enfreint la loi de Dieu pour s'unir à un païen. Ce païen est suscité du démon pour perdre son épouse. Dès lors le mariage doit tourner mal : le démon l'a formé [6], Dieu l'a condamné d'avance. Et comment ne le condamnerait-il pas? Parmi les

---

1. 2 *Ux*. 3.
2. *Ib*. 4.
3. *Ib*. 5.
4. *Ib*. 6.
5. *Ib*. 7.
6. Hujusmodi matrimonium... a malo conciliatur, a Domino vero damnatur. — A presser les mots, le rôle attribué ici au démon répond exactement à celui de l'Église dans la célébration du mariage chrétien, 2 *Ux*. 9 : Matrimonii quod Ecclesia conciliat.

Gentils[1], les maîtres sérieux interdisent à leurs esclaves de se marier hors de leur maison; la loi romaine livre à la servitude la personne libre qui continue de vivre avec un esclave, après sommation du maître. Et les sommations de l'Apôtre n'empêcheront pas une chrétienne de s'unir à un esclave du démon? Pareille folie trahit les défaillances d'une foi livrée aux attraits du siècle. Ces grandes dames cherchent une carrière digne de leur ambition. L'Église est trop pauvre : les beaux partis s'y rencontrent rarement, et sont vite enlevés. Que faire? Où trouver un mari qui vous donne des voitures, des mules, et de ces grands esclaves qui viennent de loin et coûtent si cher? Un mari chrétien, fût-il riche, ne se prêtera guère à ces fantaisies. On ira donc demander au démon le mari que l'on rêve. Cependant, voyez ce qui se passe chez les païens : bien des femmes nobles et opulentes passent par-dessus toutes les considérations de naissance et de fortune pour s'unir à des hommes de rien, parfois à des eunuques, parfois à leurs affranchis ou à leurs esclaves : nul parti n'est trop bas, s'il leur assure une liberté sans contrôle. Une chrétienne devrait s'inspirer de ces exemples, estimer, en fait de dot, la foi plus que l'argent, se souvenir que le royaume des cieux appartient aux pauvres, et apprécier surtout l'époux riche selon Dieu.

Mais comment louer dignement le mariage chrétien[2]? ce mariage dont l'Église forme le nœud, que confirme l'oblation sainte, que scelle la bénédiction sacerdotale, que les anges publient là-haut, que le Père céleste ratifie? Sur terre même, il n'est pas de mariage accompli sans le consentement des parents[3]. Quel sera donc ce mariage de deux fidèles, unis par la communauté d'espérance, de désir, de discipline, d'obéissance? Frères, et serviteurs d'un même maître, ne faisant qu'un par la chair et par l'esprit, pratiquant ensemble prières, prostrations, jeûnes, se soutenant de leurs avis de leurs exhortations, de leur patience; ensemble à l'église, ensemble à la sainte table, ensemble dans l'épreuve, dans la persécution, dans la

1. 2 *Ux.* 8.
2. 2 *Ux.* 9.
3. Nec in terris filii sine consensu parentum recte et jure nubunt.

joie; incapables de se rien cacher, de se fuir, de s'importuner; libres pour la visite des malades, pour l'assistance des pauvres; sans tourment pour l'aumône, sans inquiétude pour le saint sacrifice, sans obstacle pour la ferveur quotidienne; ignorant les signes de croix furtifs, les félicitations tremblantes, les bénédictions muettes; faisant assaut de psaumes et d'hymnes, rivalisant à qui chantera mieux les louanges du Seigneur : ravi d'un tel spectacle, le Christ envoie sa paix aux époux chrétiens. Où ils sont tous deux, le Christ est aussi; où est le Christ, le démon n'est pas. Voilà le mariage dont parle saint Paul, le seul permis, le seul avantageux aux fidèles.

La doctrine de ce livre peut se résumer ainsi : malgré son culte pour la continence, Tertullien estime hautement le mariage chrétien. Il pousse le respect du lien conjugal jusqu'à ne rien laisser subsister du *privilège paulin :* même pour le mariage contracté dans l'infidélité[1], il n'admet de séparation qu'en cas d'adultère. Il pousse le respect du fidèle jusqu'à déclarer illégitime, en tout état de cause, l'union qu'il pourrait contracter avec un infidèle[2]. Il admet que la grâce du baptême sanctifie le mariage contracté dans la gentilité, et que Dieu le ratifie[3].

On devine que les mariages mixtes étaient, pour les chrétiennes d'un certain rang, une tentation permanente, dont il fallait à tout prix les défendre : cette préoccupation inspire à Tertullien ses paroles les plus véhémentes[4]; elle excitera encore la sollicitude pastorale du pape Calliste et de saint Cyprien.

---

1. C'est bien d'un tel mariage qu'il est question, 2 *Ux.* 2 : Respondebo... ante omnia allegans Dominum magis gratum habere matrimonium non contrahi quam omnino disjungi; denique divortium prohibet nisi stupri causa, continentiam vero commendat. Habeat igitur ille perseverandi necessitatem. — Or, nulle part, pour Tertullien, *divortium* n'est autre chose qu'une séparation de corps (Cf. p. 464).

2. *Ux.* 3 : Fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse. — Sur ce point Tertullien en appelle à l'A. T., *Monog.* 7 : Et vetus lex adimit conjugium allophylorum. — Ses prohibitions dépassaient la pensée de l'Église. Voir *Monog.* 11 : Licet nec hoc psychici curent.

3. 2 *Ux.* 2 : Secundum Scripturam, qui in matrimonio gentili a fide deprehendentur, propterea non inquinantur quia cum ipsis alii quoque sanctificantur... Dei autem gratia illud sanctificat quod invenit... Ib. 7 : Ratum est apud Deum matrimonium hujusmodi.

4. Voir Bigelmair : *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit* (München, 1902), p. 242 sq.

D'autre part, on aperçoit, déjà constitué, le rituel primitif du mariage proprement chrétien, par où s'unissent deux fidèles [1] : *Ejus matrimonii quod Ecclesia conciliat* [2] *et confirmat oblatio* [3] *et obsignat benedictio*. C'est dans l'assemblée des fidèles, avant l'oblation du saint sacrifice et sous la bénédiction de l'évêque, que les époux s'engagent l'un à l'autre. Comme tous les dons divins, ce mariage est confié à l'Église : il faut l'aller demander au clergé, dépositaire du sacrement [4].

Dans l'Antimarcion, Tertullien fait un pas de plus. Contre les dénégations de l'hérétique, il maintient encore que le mariage a droit à tous les respects, comme institué par le Créateur, et il l'oppose à la virginité, non comme le bien au mal, mais comme un bien à un moindre bien [5]. Mais déjà la thèse de l'illégitimité des secondes noces pour un chrétien est formulée

---

1. 2 *Ux.* 9. — Voir Bigelmair, p. 96.

2. M. Monceaux, qui dit d'ailleurs des choses fort justes (*Tertullien*, p. 24) sur ce mariage dont l'Église forme le lien, nous paraît cependant atténuer d'une manière regrettable le mot *conciliat*, quand il parle de mariage *conseillé* par l'Église. — Quant aux scrupules de M. Guignebert (*op. cit.*, p. 290), qui n'ose reconnaître ici le sacrement de mariage, avouons que nous ne les partageons pas du tout. Rien ne manque, en vérité, pour faire des époux chrétiens.

3. Rigault entend ce mot d'une oblation des nouveaux époux, par les prières des fidèles. Avec Neander (p. 205) et autres, je crois bien plus naturel de garder au mot *oblatio* le sens qui lui est ordinaire, et d'admettre que les époux sont acteurs dans cette oblation : ensemble ils présentaient leurs dons, destinés au saint sacrifice. Cf. sup. p. 308, n. 9.

4. C'est ce que dit plus clairement encore un texte postérieur, *Monog.* 11 : Ut igitur in Domino nubas secundum Legem et Apostolum... postulas ab episcopo..., a presbyteris et diaconis..., a viduis... Et conjungent vos in Ecclesia virgine, unius Christi unica sponsa. — Cf. *Pud.* 4 : Penes nos occultae quoque conjunctiones, i. e. non prius apud Ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. — Toutefois ceci n'exclut pas absolument la possibilité d'un mariage clandestin.

5. 1 *M.* 29 : Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit. Videamus an justa, non quasi destructuri felicitatem sanctitatis, ut aliqui Nicolaitae assertores libidinis atque luxuriae, sed qui sanctitatem sine nuptiarum damnatione noverimus et sectemur et praeferamus, non ut malo bonum, sed ut bono melius. Non enim proicimus sed deponimus nuptias, nec praescribimus sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius pro viribus cujusque sectando, tunc denique conjugium exserte defendentes cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem Creatoris, qui proinde conjugium pro rei honestate benedixit in crementum generis humani, quemadmodum et universum conditionis in integros et bonos usus.

dans son esprit comme partie intégrante de la doctrine montaniste[1] : *Nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio Paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens.* Ce n'est qu'un trait en passant, mais il nous avertit que nous ne sommes plus sur le terrain catholique. Réservons donc pour plus tard les autres textes de l'Antimarcion relatifs au mariage, et l'évolution ultérieure des idées de Tertullien sur ce sacrement.

1. I *M.* 29.

CHAPITRE VIII

L'ÉGLISE ET LE SIÈCLE

C'est en défendant le christianisme contre les excès de la force romaine que Tertullien a conquis sa meilleure gloire, et l'*Apologeticum* demeure le principal monument de cette polémique. Œuvre d'un croyant et d'un juriste, ce puissant mémoire portait à la barre des gouverneurs de provinces une cause déjà perdue au tribunal de l'opinion païenne. Une première fois, dans les deux livres *ad Nationes,* Tertullien s'était attaqué au préjugé populaire. Et comme son tempérament s'accommodait mal de la défensive, déjà le plaidoyer tournait au réquisitoire. La même pensée reparaît dans l'Apologétique, revêtue d'une forme plus grave, mûrie, complétée, condensée. En même temps qu'il réclame justice pour les chrétiens opprimés, il poursuit l'écrasement du polythéisme et le triomphe de la vérité chrétienne.

Nous relirons ces pages, pour voir d'ensemble les idées du polémiste. Des écrits secondaires achèveront d'éclairer, sur des points de détail, sa conception des rapports entre l'Église et le siècle.

I. REVENDICATIONS CHRÉTIENNES.

La justice romaine frappe les chrétiens sans daigner instruire leur cause[1]; pour faire monter jusqu'aux gouverneurs la

---

1. *Ap.* 1. — Cf. 1 *N.* 1.

voix de la vérité, ils sont réduits à écrire leur défense. Étrangers en ce monde, ils acceptent sans plainte, comme sans étonnement, la situation qui leur est faite; pourtant ils souhaiteraient qu'on les entendît avant de les condamner, et ils estiment qu'en s'y prêtant, la justice ne s'amoindrirait pas. C'est par cette fière déclaration que s'ouvre l'Apologétique. La haine dont on poursuit le nom chrétien est injuste : premier grief qu'ils soumettent aux magistrats. On peut en croire tant de païens qui, en cessant d'ignorer les chrétiens, ont cessé de les haïr, et souvent même ont grossi leurs rangs. On peut en croire les chrétiens eux-mêmes, si fermes devant les tribunaux et si différents des vrais criminels. Fussent-ils coupables [1], pourquoi leur refuser le droit commun des scélérats? Aux chrétiens seuls on ne permet de rien dire pour leur défense; ce qu'on attend, ce que la haine publique réclame, c'est l'aveu d'un nom, ce n'est pas l'examen d'une accusation [2]. Pour aucun autre criminel on ne s'en tient là : qu'il s'avoue homicide, sacrilège, inceste, ennemi public, avant de prononcer la sentence on examinera la qualité du délit, sa fréquence, les circonstances de lieu, de mode, de temps, de complicité. Rien de tel pour les chrétiens : l'enquête même est interdite. Jadis Pline, ayant commencé de sévir contre eux, fut effrayé de leur nombre, et consulta Trajan [3] pour en

---

1. *Ap.* 2. — Cf. 1 *N.* 2. 3.
2. Illud solum exspectatur... confessio nominis, non examinatio criminis.
3. Pline le Jeune, *Ep.* 10, 96 et 97 (éd. Keil).

Nous n'avons pas à rouvrir l'interminable débat relatif à l'authenticité de la lettre de Pline et du rescrit de Trajan. Cependant il n'est pas hors de propos de faire ressortir l'importance capitale du témoignage rendu à cette correspondance par l'*Apologeticum*. Moins d'un siècle après le proconsulat de Bithynie, Tertullien résume la consultation du gouverneur et le rescrit impérial, avec la fidélité d'un homme qui les avait sous les yeux. L'hypothèse d'un faux en écritures officielles, commis et accrédité au cours du second siècle, a contre elle toutes les vraisemblances : Tertullien n'a pas été dupe. On ne s'arrêtera pas davantage à l'idée qu'il paie d'audace et dupe ses contemporains : que l'échange de vues n'ait jamais eu lieu, que Tertullien crée de toutes pièces cette histoire dans un écrit destiné aux magistrats impériaux, qu'il ait pu la faire accepter de tout le monde et qu'ensuite il se soit trouvé un faussaire pour rédiger, d'après les données de l'Apologétique, et introduire dans la correspondance de Pline, les deux lettres qui nous sont parvenues, c'est un échafaudage de suppositions qui ne soutient pas la critique. L'attribution à Pline et à Trajan du recueil pris dans son ensemble, n'est plus guère contestée par personne,

obtenir une direction ; il déclara qu'à part la volonté ferme de ne pas sacrifier aux dieux, il n'avait rien trouvé au fond des mystères chrétiens que des réunions où l'on devance le jour pour chanter des hymnes au Christ Dieu, pour se lier par une discipline qui proscrit l'homicide, l'adultère, l'injustice, le parjure et les autres crimes. Trajan répondit qu'il ne fallait pas rechercher de telles gens, mais qu'en cas de dénonciation, il les fallait punir. Étrange compromis ! On ne les recherchera pas : ils sont donc innocents. On les punira : ils sont donc coupables. En aucun autre cas, on ne voit la justice pactiser ainsi avec le crime. Ce n'est pas tout. On applique la question aux autres criminels pour les faire avouer ; aux chrétiens seuls, pour les faire nier : c'est donc un mensonge qu'on demande. On les soupçonne de tous les forfaits, et on les torture pour extorquer un désaveu, aussitôt suivi d'acquittement[1]. C'est là trahir les lois ; car les lois ordonnent de rechercher les coupables, non de leur arracher une protestation d'innocence. Et qui empêche ce chrétien de nier dans les tourments, quitte à se moquer de vous l'instant d'après, en retournant à son christianisme ? Par un renversement de toute procédure, on nous torture pour un

---

surtout depuis qu'elle a reçu de l'épigraphie une confirmation éclatante (le nom de P. Calpurnius Macer, légat *pro praetore* en Mésie d'après Pline, *Ep.* 10, 42. 43. 61. 62. 77, retrouvé dans l'inscription de Gyergyitza en Moldavie, *C. I. L.* t. 3, 77). Restreinte aux deux lettres sur les chrétiens, la question est plus délicate, et a été résolue négativement par plusieurs savants français : Aubé, Desjardins, Dupuy, E. Havet, de la Berge (quant au rescrit de Trajan). Les réponses de M. Boissier (*Revue arch.*, fév. 1876, et *Journal des savants*, juin 1879) pouvaient paraître décisives. Concluent également à l'authenticité : Renan (*Les Évangiles*, p. 476, n. 3) ; Neumann (*Der römische Staat*, p. 23) ; Harnack (*A. C. L.*, t. 1, p. 866, et *Chronologie*, t. 1, p. 256) ; Schanz (*Geschichte der röm. Litt.* t. 3, p. 210, et 2[te] *Aufl.* t. 2, p. 275), et en général les critiques récents. Nous renverrons au travail solide et complet de M. C. Wilde, *De C. Plinii Secundi et imperatoris Trajani epistulis mutuis disputatio* (Leyde, 1889). M. E. Beaudoin (*Rev. historique*, 1898, p. 166) considérait la question comme tranchée. M. C. Guignebert (*op. cit.*, p. 75-94) l'a néanmoins reprise, et après avoir rejeté la lettre qui nous est parvenue, il refait (p. 93-94) celle que Pline a *dû* écrire à Trajan. Le lecteur estimera sans doute plus sûr de s'en tenir au texte traditionnel.

1. Christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae totius inimicum existimas, et cogis negare, ut absolvas quem non poteris absolvere nisi negaverit. Praevaricaris in leges... Ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est.

nom; si nous demeurons fermes, on nous punit; si nous nions, on nous absout : tant il est vrai que le nom seul est en cause [1]. Enfin pourquoi ne pas joindre, dans les considérants de l'arrêt, à la qualification de chrétien, celle d'homicide ou d'incestueux, si l'une implique l'autre? Cependant l'aveuglement de la haine [2] poursuit ce nom, jusque dans l'expression des éloges arrachés par le spectacle de la vertu chrétienne. On dira : Voilà un brave homme; mais un chrétien. Voilà un sage : comment donc s'est-il fait chrétien? Nul ne se demande si le christianisme n'est pas précisément la source de si belles qualités. Ou bien encore, en présence de certains changements merveilleux, on dira : C'était une femme légère. C'était un polisson. Les voilà chrétiens. Ce langage montre bien qu'on regarde la profession de christianisme comme un gage d'amendement. Mais la haine l'emporte, et l'on conspire contre son propre intérêt. Plutôt que de voir à son foyer une épouse chrétienne, un fils ou un serviteur chrétien, on consent à y voir une femme perdue ou un vaurien. Il n'est pas de sacrifice qu'on ne fasse à cette haine. Pourtant le nom est inoffensif. *Christ* renferme l'idée d'onction [3]; chrétien n'est pas plus extraordinaire que platonicien, épicurien, pythagoricien, ou tel autre nom de secte philosophique.

Après avoir flétri cette haine injuste, l'apologiste pose hardiment sa thèse [4] : les chrétiens sont innocents. Non seulement il prouvera leur innocence, mais, rétorquant les accusations, il fera rougir leurs accusateurs. Tout d'abord il faut s'expliquer sur le compte des lois. Ces lois, qui leur dénient le droit à l'existence — *non licet esse vos* —, que valent-elles et que sont-elles? Expression d'un bon plaisir tyrannique, ou d'une justice imprescriptible? Si l'on prétend légiférer au nom de la justice, on doit reconnaître qu'en cas de conflit avec la

---

1. Saint Justin, 1 *Ap.* 4 : Ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ ὄνομα ὡς ἔλεγχον λαμβάνετε.
2. *Ap.* 3; 1 *N.* 4. — Comparer *Ép. à Diognète*, 5, 17 : Ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.
3. Outre l'étymologie tirée de χριστός, Tertullien apporte celle de χρηστός (bon), en faisant observer qu'elle répond à une prononciation vicieuse (*Chrestiani*). Cette dernière étymologie était donnée par saint Justin, 1 *Ap.* 4; la première, 2 *Ap.* 6.
4. *Ap.* 4. — Cf. 1 *N.* 6.

justice, la loi cesse d'obliger [1]. Comme elle n'est pas tombée du ciel, il faut avouer qu'elle est l'œuvre de l'homme; œuvre caduque, ainsi que tant d'autres lois, aujourd'hui condamnées par le temps. Chaque jour la lumière de l'expérience, perçant l'antique forêt du droit romain, désigne à la hache des rescrits impériaux et des édits telles et telles lois, qu'il faut émonder ou abattre. Hier encore Sévère abrogeait les lois Papiae, consacrées par des siècles d'existence. Combien d'autres encore debout, mais réservées au même sort! L'équité seule rend les lois respectables : le jour où elles apparaissent iniques, elles sont justement condamnées. Et que penser de ces lois qui poursuivent un nom? Lois iniques, lois absurdes même, qui, en frappant le nom, tolèrent le crime et bâillonnent la défense. Une loi doit compte de sa justice à ceux dont elle exige l'obéissance; la loi est suspecte qui se dérobe à l'examen; la loi est criminelle qui, trouvée mauvaise, reste néanmoins en vigueur. Si l'on remonte aux origines de la législation romaine [2] contre le christianisme, on rencontre un vieux décret [3] défendant à l'*imperator* de consacrer un dieu nouveau sans l'approbation du sénat. Ainsi en va-t-il chez vous : nul n'est dieu sans la permission de l'homme. Or Tibère avait pris l'initiative d'une mesure introduisant le Christ dans le panthéon romain [4] : le sénat opposa un refus; l'empereur n'en persista pas moins

---

1. Quodsi, quia non debet, ideo non vultis licere, sine dubio id non debet licere quod male fit, et utique hoc ipso praejudicatur licere quod bene fit.

2. *Ap.* 5.

3. Ce décret date de la république. Tertullien rappelle l'histoire d'un certain dieu *Alburnus*, à qui M. Aemilius, consul et imperator (116 av. J.-C.), voulut consacrer un temple sans l'approbation du Sénat. (Voir encore 1 *N.* 10; 1 *M.* 18).

4. Cette initiative de Tibère n'a pas laissé d'autre trace dans l'histoire, et elle est rendue bien invraisemblable par ce qu'on sait d'ailleurs de son opposition aux cultes d'Égypte et de Judée. Voir Sénèque, *Ep.* 108; Tacite, *Ann.* 2, 85; Suétone, *Tib.* 36. — Peut-être est-ce là un trait emprunté à la légende des *Acta Pilati*, à laquelle on a fait allusion c. I, § 3, p. 23, n. 3. — Voir Braun, *Dissertatio de Tiberii Christum in deorum numerum referendi consilio.* (Bonn, 1834). — Tibère et Marc-Aurèle légiférèrent contre la fausse délation en général, et les chrétiens leur en surent gré : ceci peut expliquer les égards des apologistes par la mémoire de ces deux empereurs.

dans son sentiment, et menaça de sa colère ceux qui accuseraient les chrétiens. Les archives de l'empire attestent que Néron, le premier, sévit dans Rome contre le christianisme naissant : les chrétiens s'honorent d'avoir été d'abord frappés par ce monstre. Domitien, ce demi-Néron, les attaqua aussi; puis, par un reste d'humanité, mit fin à ses violences. Et voilà ceux qui persécutent les chrétiens. Parmi tant d'autres princes sages, on n'en citerait pas un qui leur ait fait la guerre. Il existe une lettre de Marc-Aurèle attestant qu'en Germanie une armée épuisée de soif fut désaltérée par une pluie miraculeuse, due aux prières de soldats chrétiens [1]. Ce vertueux empereur n'alla point jusqu'à rapporter les lois existantes contre les adorateurs du Christ, mais il prit soin d'en neutraliser l'effet, frappant même les accusateurs de peines sévères [2]. Ces lois ne furent jamais que l'arme de l'impiété, du vice et de la démence. Trajan leur avait soustrait bien des victimes, en prohibant les recherches. Ni Hadrien [3], ce curieux insatiable, ni Vespasien, si terrible aux Juifs, ni Antonin le Pieux ne furent persécu-

---

1. Quelque opinion qu'on professe d'ailleurs sur le miracle de la *legio fulminatrix*, on ne peut admettre que Tertullien, si près des événements, ait inventé cette lettre. Elle est encore citée par Apollinaire d'Hiérapolis (ap. Eusèbe, *H. E.* 5, 5, 3) et par Dion Cassius (71, 8; Xiphilin, *ibid.* 9. 10), qui d'ailleurs présente les faits autrement. — Ce souvenir est conservé par un bas-relief de la colonne Antonine. (Cf. H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. 1, p. 32). — Voir Geffken, *Das Regenwunder im Quadenlande*, dans *Neues Jahrb. f. d. klass. Alterthum*, t. 3 (1899) p. 253 sq.

2. On s'étonne du témoignage rendu ici à Marc-Aurèle, dont le règne vit, à ses débuts, le martyre de saint Justin; à la fin, celui des chrétiens de Lyon, peut-être celui de sainte Cécile. Eusèbe parle même de persécution générale (*H. E.* 5, *praef.* et 2, 1), et un rescrit signalé dans le Digeste (*Dig.* 43, 19, 30; cf. Paul, *Sent.* 5, 21, 2) a paru viser les chrétiens (Voir Neumann, *Der röm. Staat*, p. 28 sq.; C. Guignebert, *op. cit.*, p. 95 sq.). Mais une persécution générale eût sûrement laissé plus de traces, et une contrevérité si absolue ne se comprendrait pas chez Tertullien, qui touchait à l'âge d'homme quand mourut Marc Aurèle. Il semble que cet empereur ne modifia en rien la ligne de conduite tracée par Trajan aux gouverneurs de province : son rescrit dans l'affaire de Lyon (Eus. *H. E.* 5, 1, 47 : τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι) est entièrement conforme à la pratique de Pline. — Voir P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, 2, 4, p. 57 sq.

3. Sur le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus, voir C. Callewaert dans *R. H. L. R.*, 8 (1903), p. 152-189.

teurs. Et maintenant [1], religieux défenseurs des lois, répondez : n'avez-vous rien changé aux décisions des ancêtres? Où sont les lois somptuaires? où sont les lois qui proscrivirent les premiers théâtres comme des attentats aux mœurs? où sont les lois qui réglaient le costume selon la condition? où sont les lois qui garantissaient la vertu des femmes? celles auxquelles Rome dut de ne pas voir un seul divorce en six siècles? où sont les lois qui, à l'origine, chassèrent, non seulement de Rome, mais de l'Italie tant de dieux nouveaux : Bacchus, Sérapis, Isis, Harpocrate avec son cynocéphale Anubis? Il n'en est plus question : malgré les décisions des ancêtres, vous avez relevé les autels de tous ces dieux. Vous louez l'antiquité, mais vous vivez à la mode du jour [2]. Avouez-le : sauf quand il s'agit de poursuivre les chrétiens, vous faites bon marché des ancêtres.

Ces pages — que nous abrégeons — paraissent renfermer la solution d'une question très débattue : pour quels faits précis, et en vertu de quelles lois, les chrétiens étaient-ils poursuivis?

De nombreux auteurs [3] répondent : les chrétiens étaient poursuivis pour des crimes de droit commun, et en vertu de lois pénales déjà en vigueur lors de l'apparition du christianisme. Plusieurs [4] complètent cette assertion en ajoutant que les causes chrétiennes relevaient, non de la juridiction criminelle ordinaire, mais d'un pouvoir de haute police, dit *jus coercitionis,* qui rentrait dans les attributions des gouverneurs de province.

---

1. *Ap.* 6; 1 *N.* 10.
2. Laudatis semper antiquitatem, et nove de die vivitis.
3. Ainsi Edm. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs* (Paris, 1893); et, dans une certaine mesure, G. Boissier, *Fin du paganisme,* t. 1, appendice 4.
4. Th. Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht,* dans *Histor. Zeitschrift,* t. 64 (1890), p. 389-429; *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1890); Linsenmayer, *Die Christenverfolgungen in röm. Reiche...* dans *Histor. polit. Blätter,* t. 127 (1901); R. P. Santi S. J. dans *Civiltà Cattolica,* 21 déc. 1901, p. 710 sq.; J. Weiss : *Christenverfolgungen* (München, 1899); A. Bigelmair, *Die Beteilung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit* (München, 1902); W. Ramsay, *The Church in the roman empire* (6e éd., Londres 1900), p. 207 sq.

D'autres [1] pensent au contraire que la profession de christianisme constitua de bonne heure un délit spécial, et que les chrétiens vivaient en fait sous l'empire de lois d'exception.

Ceux qui professent la première opinion rappellent [2] que depuis longtemps la loi romaine avait armé le magistrat de pénalités très sévères contre les délits de sacrilège, de lèse-majesté [3], d'association illicite [4], de magie. Tertullien, très au courant de cette législation, reconnaît que les accusations de sacrilège et de lèse-majesté sont tout le fond de la cause chrétienne; et ces deux points : sacrilège, majesté, forment la division de son Apologétique [5]. Ce sont d'ailleurs les mêmes imputations qui reviennent sans cesse dans les Actes des martyrs. Le sénat s'était toujours montré assez hostile aux religions étrangères [6] : le seul fait d'appartenir à une secte occulte rendait les chrétiens suspects, et les livrait, comme ennemis publics, à toute la rigueur des lois. On ne voit pas ce qui manquait, en fait de sévérité, à ces lois, qui condamnaient le criminel d'État aux bêtes, au bûcher, ou pour le moins à la hache [7]. Si, de plus, on tient compte de la large part

---

1. P. Allard dans *La Controverse*, 1883 et 1884; *Histoire des persécutions* [3], t. 1 (Paris, 1903); *R. Q. H.*, t. 59 (1896); *Le christianisme et l'empire romain* (Paris, 1897); J. Rambaud, *Le droit criminel dans les Actes des martyrs* (Lyon, 1885); De Rossi, dans *Bullettino d'arch. cristiana* (1867); C. Callewaert dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 2 (Louvain, 1901) et dans *R. Q. H.*, t. 74 (1903) p. 28-55; t. 76 (1904) p. 5-28.

2. Edm. Le Blant, *op. cit.*, c. 6, p. 51 sq.

3. *Digest.*, 48, 4, 1 : Ulpianus l. VII° de officio proconsulis. Proximum sacrilegio crimen est quod majestatis dicitur. Majestatis autem crimen illud est quod adversus populum romanum vel adversus securitatem ejus committitur; quo tenetur is cujus opera dolo malo consilium initum erit quo... coetus conventusve fiat.

4. *Dig.*, 47, 22, 2 : Ulpianus l. VI° de off. proconsul. Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea poena tenetur qua tenentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse judicati sunt.

5. *Ap.* 10 : Sacrilegii et majestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est.

6. Voir le réquisitoire du consul contre les Bacchanales (*T. Liv.*, 39, 15. 16); les recommandations de Mécène à Auguste contre les religions étrangères (*Dion Cassius*, 3, 36), et autres souvenirs rappelés par M. Le Blant, p. 68. 69.

7. Paul, *Sent.* 5, 29, 1 : Humiliores bestiis obiciuntur vel vivi exuruntur; honestiores capite puniuntur.

laissée au libre arbitre du magistrat [1], on se demandera si vraiment Rome eut besoin de forger de nouvelles armes pour lutter contre le christianisme. Au témoignage de Lactance [2], Ulpien, au livre VII de son traité *de officio proconsulis,* avait réuni les constitutions d'empereurs et consultations de juristes relatives au délit de christianisme : on peut croire que ce travail ne nous apprendrait pas grand'chose sur la législation persécutrice, et que le *Digeste* en a conservé presque tous les lambeaux.

L'autre école insiste sur ce fait que le nom de chrétien fut de bonne heure inscrit dans la loi, et le début de l'*Apologétique* paraît décisif en sa faveur. L'auteur est un légiste qui parle à des magistrats, et la précision juridique de son langage ne permet guère de douter qu'il ait voulu retracer l'origine et les progrès d'une législation spéciale [3].

La procédure contre les chrétiens était en pleine vigueur au temps de Pline, qui s'excuse de la mal connaître [4]. Or la persécution de Domitien n'avait fait que passer : il est peu probable qu'elle ait laissé des traces profondes dans le code. Reste Néron, demeuré dans le souvenir des chrétiens comme le premier persécuteur, et dont l'histoire, même profane, atteste les cruautés. Il est dès lors naturel de rattacher à ce règne l'origine des lois persécutrices, et sur ce point Tertullien apporte un témoignage formel : parmi tant d'actes de Néron, un seul demeure en vigueur : celui qui frappe les chrétiens [5]. L'*Apologétique* nous livre même probablement la formule de

1. Le Blant, p. 70.

2. *Inst. div.* 5, 11 : Sceleratissimi homicidae contra pios jura impia condiderunt. Nam et constitutiones sacrilegae et disputationes jurisperitorum leguntur injustae. Domitius, de officio proconsulis libro VII°, rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis affici oporteret eos qui se cultores Dei confiterentur.

3. *Ap.* 5.

4. Pline le J., *Ep.* 10, 96 : Cognitionibus de christianis interfui nunquam : ideo nescio quid aut quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

5. 1 *N.* 7 : Sub Nerone damnatio invaluit, ut jam hinc de persona persecutoris ponderetis : si pius ille princeps, impii christiani ; si justus, si castus, injusti et incesti christiani ; si non hostis publicus, nos publici hostes ; quales simus, damnator ipse demonstravit, utique aemula sibi puniens. Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum neronianum.

cette loi, en relevant cette parole hautaine : *Non licet esse vos* [1]. Il semble que nous tenions le texte même dont s'armait le proconsul : *Non licet esse christianos;* et les actes des martyrs prouvent que bien souvent l'enquête se bornait à constater que l'inculpé persistait à se dire chrétien [2]. D'ailleurs, en vertu d'une assimilation déjà ancienne, les noms de sacrilèges et de rebelles reparaissaient dans les remontrances des magistrats [3], comme équivalents au nom de chrétiens; mais on voit que plus d'un hésitait devant cette assimilation, et Pline représente avec naïveté cette humanité du fonctionnaire encore novice, qui ne sait ce qu'il faut punir : des crimes avérés, ou le nom, considéré comme présomption de crime [4]? Enfin le caractère exceptionnel de cette action judiciaire ressort principalement du rôle qu'y remplit la torture, par laquelle on veut obtenir, non comme d'ordinaire un aveu franc, mais un lâche désaveu. A tous ces égards, le témoignage de l'épître à Trajan a d'autant plus de valeur qu'il est, pour ainsi dire, plus impersonnel, qu'il émane d'un fonctionnaire plus scrupuleusement soucieux de légalité. Les sommations d'honorer les dieux et l'image impériale n'ont qu'un but dans la pensée du gouverneur de Bithynie : avérer le délit de christianisme, et la persévérance dans ce délit, cause des rigueurs de la loi [5].

---

1. *Ap.* 4. — La même formule se retrouve dans les Actes d'Apollonios, martyr du IIe siècle, 23 (*Analecta Bollandiana*, t. 14 (1895), p. 290) : Τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι, et dans Sulpice Sévère, *Chron.*, 2, 29 : Post etiam datis legibus religio vetabatur, palamque edictis propositis christianum esse non licebat.

2. *Passion des Scillitains*, 2-3; saint Justin, 2 *Ap.* 2.

3. *Actes de saint Cyprien :* Galerius Maximus... sententiam vix et aegre dixit verbis hujusmodi : Diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis romanis et religionibus sacris constituisti, etc...

4. *Ep.* 10, 96. Nec mediocriter haesitavi... nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

5. *Ep.* 10, 96 : Qui negabant esse se christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae... ture ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil posse cogi dicuntur qui sunt re vera christiani, dimittendos esse putavi. — Trajan, dans son rescrit, approuva son proconsul. Or cette procédure est exactement celle que décrit à son tour Tertullien, *Ap.* 2 : In omnibus nos aliter disponitis quam ceteros nocentes, ad unum contendendo ut de eo nomine excludamur : excludimur enim si facimus quae faciunt non christiani.

L'examen de l'Apologétique confirme cette observation[1]. Que porte l'accusation? la qualité de chrétien. Que vise l'instruction? précisément la qualité de chrétien. L'encens offert aux idoles est un moyen d'épreuve, ce n'est pas le seul[2]. Enfin que mentionne la sentence? la qualité de chrétien, et de chrétien persévérant dans sa foi : l'accusé qui abjure se voit aussitôt absous. Or aux termes du droit romain, l'accusation doit spécifier la loi enfreinte par l'accusé. Ici le mot *christianus, christianus confessus* spécifie le délit et motive la condamnation. Il semble donc difficile d'échapper à cette conclusion que les verdicts rendus contre les chrétiens n'étaient pas formulés au nom du droit commun, ni au nom d'un pouvoir discrétionnaire de haute police, mais bien au nom d'une loi d'exception[3]. Et de cette loi d'exception, les martyrs, et aussi les apologistes, appelaient au droit commun.

L'énormité juridique dont l'Église souffrait au deuxième siècle suppose une période d'élaboration, durant laquelle des haines clairvoyantes ne s'étaient pas fait faute d'agiter le spectre chrétien[4], et avaient réussi à créer ce *crime d'opi-*

1. Voir Callewaert, *R. Q. H.*, l. c., p. 36 sq., et les faits apportés par Tertullien, *Ap.* 44, *Scap.* 4. — *Ap.* 2 : Denique quid de tabella recitatis? Illum christianum... Christianus si nullius criminis nomen est, valde ineptum si solius nominis crimen est. (Texte rétabli par M. Callewaert, *R. H. L. R.*, 7 (1902), p. 334, d'après le *codex Fuldensis*).

2. Il y avait encore l'épreuve des viandes défendues. *Ap.* 9 : In tormento christianorum botulos etiam cruore distentos admovetis, certissimi sc. illicitum esse penes illos per quod exorbitare eos vultis.

3. M. Callewaert (*Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté*, dans *R. Q. H.*, t. 76, 1904) nous parait avoir clairement établi contre Mommsen que la *Lex Julia majestatis* ne fournit pas une explication plausible de la procédure usitée contre les chrétiens, d'autant que les magistrats persécuteurs ne s'y réfèrent jamais. La thèse ne sera guère contestée pour les temps postérieurs à Dèce; mais nombre d'historiens font encore dater de Dèce la législation contre le christianisme. Il est vrai que la loi d'empire édictée par Dèce coupa court, par sa précision, aux tergiversations des magistrats; mais en cela consista, croyons-nous, sa principale innovation.

4. On assiste à la formation de la légende chez Tacite et Suétone, d'ordinaire mieux informés. Tacite, qui ne croit pas les chrétiens coupables d'avoir incendié Rome, excuse néanmoins les cruautés exercées par Néron *adversus sontes et novissima exempla meritos* (*Ann.* 15, 44). Suétone les regarde comme des factieux adonnés à une superstition malfaisante : Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit (*Claude*, 25).

nion[1] contre lequel s'acharneront les persécuteurs. Aussi Tertullien rééditera-t-il, pour les réfuter, toutes les vieilles calomnies, même celles auxquelles on ne croyait plus guère. Mais tout d'abord il a posé la question sur son vrai terrain juridique, en déclarant au pouvoir que le christianisme, comme tel, se sent méconnu, et qu'il proteste contre une loi d'exception.

II. ACCUSATIONS CONTRE LES CHRÉTIENS. — IMPIÉTÉ.

Venant au détail des accusations[2], Tertullien s'occupe d'abord (*Ap.* 7-9) des crimes secrets — *occulta facinora* — reprochés aux assemblées chrétiennes. On représentait les agapes[3] comme des festins de Thyeste, suivis d'attentats pareils à celui d'Œdipe. On racontait qu'à l'issue de ces horribles repas un chien, attaché au lampadaire, était excité à courir sur la nourriture qu'on lui jetait : les ténèbres s'ensuivaient, et la débauche. De tout cela, quelle preuve? Pas d'autre que des *on dit.* La belle rhétorique de Tertullien triomphe dans la mise en scène[4] du néophyte à qui on propose une telle initiation; puis dans la rétorsion[5], appuyée sur des faits certains : enfants africains immolés à Saturne, victimes humaines adultes offertes au Mercure gaulois, sacrifice d'un bestiaire lors des féries latines, au sein des familles romaines infanticides fréquentes, breuvages de sang humain mentionnés dans les his-

---

Afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae (*Néron*, 16).

1. Le mot est de Mommsen (*Röm. Strafrecht*, p. 418) : *Gesinnungsverbrechen.* M. Boissier, après avoir constaté que l'on employa contre les chrétiens les armes de droit commun, et surtout la loi de majesté, ajoute qu'ils furent seuls à ne pas bénéficier de l'adoucissement que le temps produisit dans l'application des lois, et demeurèrent jusqu'au bout poursuivis d'une haine excessive et déraisonnable. Rien n'est plus juste que ces observations; mais peut-être il reste quelque chose à dire pour résoudre complètement la question juridique.

2. Voir dans le *Dict. arch.* l'article de Dom Leclercq, *Accusations contre les chrétiens.*

3. *Ap.* 7; 1 *N.* 7.

4. *Ib.* 8.

5. *Ib.* 9; 1 *N.* 15. 16.

toires et recherchés encore par la superstition : bien éloignée de ces pratiques, la loi chrétienne interdit même le sang des animaux. L'inceste, autorisé par l'exemple de Jupiter, n'est point rare chez les païens : la loi chrétienne se distingue par une chasteté sévère.

Les crimes publics — *manifestiora facinora* — retiendront plus longtemps l'apologiste. Il les groupe sous deux chefs : crime d'impiété envers les dieux (10-27), crime de lèse-majesté impériale (28-45)[1].

Sur le chef d'impiété, il répond simplement que les chrétiens cessent d'honorer les dieux le jour où ils s'aperçoivent que ce ne sont pas des dieux. A ceux qu'offenserait son langage, il offre de faire la preuve, et en appelle à leur propre conscience[2]. Là dessus, satire sanglante du polythéisme (10-15) : nous en avons déjà rencontré les principaux traits[3], et il n'y a pas lieu d'y revenir. En regard de ces dieux menteurs, il va présenter le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens. Tout d'abord il réfute en passant une calomnie (16) : des rumeurs nées d'une anecdote de Tacite, *Hist.* 5, 3, accusaient les chrétiens d'adorer une tête d'âne, et tout récemment un misérable avait promené dans Carthage une caricature représentant le Christ avec des oreilles d'âne, et accompagnée d'une inscription immonde[4]. On sait déjà comment, après avoir sapé les bases du polythéisme,

---

1. *Ap.* 10 : Deos, inquitis, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non penditis... Itaque sacrilegii et majestatis rei convenimur. — Le *crimen sacrilegii* répond au nom grec : ἀθεότης. (Voir Athénagore, *Ambassade pour les chrétiens*, 3). C'est là une acception anormale : d'ordinaire *sacrilegium* signifie : vol d'objets sacrés. On rencontre ce sens, *Scap.* 2 : Nos, quos sacrilegos existimatis, nec in furto unquam deprehendistis, nedum in sacrilegio. Omnes autem, qui templa dispoliant, et per deos jurant et eosdem colunt, et christiani non sunt et sacrilegi tamen deprehenduntur. — Le crimen sacrilegii reparaîtra sous divers noms : *Ap.* 24 : *crimen laesae romanae religionis, irreligiositatis elogium*; 27 : *intentatio laesae divinitatis*; cf. 13 : *impii et sacrilegi et irreligiosi erga deos.*

2. *Ib.* : Deos vestros colere desinimus ex quo illos non esse cognoscimus. Hoc igitur exigere debetis, uti probemus non esse illos deos, et idcirco non colendos quia tunc demum coli debuissent si dei fuissent... Appellamus et provocamus a vobis ad conscientiam vestram : illa nos judicet, illa nos damnet...

3. C. II, § 2, à propos de 2 *N.*

4. Christianorum Deus onocoetes. — Cf. 1 *N.* 11. 14.

Tertullien établit l'unité de Dieu (17-20)[1], la divinité de Jésus-Christ (21)[2], et montre dans les dieux du paganisme de simples démons (22-27)[3].

Après avoir repoussé le reproche d'impiété, il ne manque pas de le renvoyer à ses adversaires. L'attaque dirigée contre le polythéisme atteint son point culminant dans une page[4] où il montre les chrétiens privés d'un droit sacré entre tous, celui d'honorer Dieu selon leur conscience; et le seul vrai Dieu exclu, par un renversement monstrueux, des adorations qu'on prodigue à tous les usurpateurs de la divinité.

Ces développements, très agressifs mais aussi très éloquents, avaient pourtant moins de prise sur beaucoup d'intelligences que ceux de la seconde partie, pris en pleine vie romaine.

Arrivons au crime de lèse-majesté impériale.

III. LES CHRÉTIENS ET LE POUVOIR IMPÉRIAL.

Le crime de lèse-majesté impériale est lui-même un crime de lèse-divinité : car dans l'empire romain, fondé sur une religion d'État, César est dieu, et sans contredit le plus redouté des dieux. Aussi la tâche de l'apologiste devient-elle délicate quand il entreprend de venger le loyalisme chrétien. Car on lui répondra : par le seul fait que vous déniez au prince les honneurs divins, vous vous constituez rebelles. Ceci nous amène à caractériser, avec quelque détail, cette institution du culte impérial[5], destinée à peser d'un si grand poids sur les desti-

1. C. II, § 1, p. 41 sq.
2. C. I, § 1, p. 3.
3. C. III, § 3, p. 153 sq.
4. *Ap.* 24 : Videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim... Sed nos soli arcemur a religionis proprietate... Apud vos quodvis colere jus est praeter Deum verum. — C'est tout le fond des livres *ad Nationes*.
5. Voir la thèse de l'abbé E. Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* (Paris, 1890). — Félix Mourlot, *Essai sur l'histoire de l'augustalité* (Paris, 1895). — Franz Cumont, *L'éternité des empereurs romains*; dans *R. H. L. R.*, t. 1 (1896), p. 436 sq. — Jean Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris, 1886). — Nous ferons des emprunts à notre article

nées de l'État romain et sur celles de l'Église : dans la polémique de Tertullien, elle occupe une position centrale.

C'est au contact des peuples orientaux que les Romains apprirent à ranger leurs princes parmi les dieux. L'Égypte avait adoré les Pharaons comme incarnations du dieu Ra; la Perse aussi adora ses rois. Philippe de Macédoine, parvenu à l'apogée de sa puissance, osa, le premier entre les Grecs, prétendre aux honneurs divins. Alexandre imita son père; la mort mit le sceau à une apothéose commencée de son vivant dans le rayonnement d'une prodigieuse conquête. Les généraux héritiers de son empire démembré recueillirent leur part de ce culte : les Séleucides eurent des autels dans Antioche, les Ptolémées dans Alexandrie. Cet exemple ne fut pas perdu pour les autres princes d'Orient; et les proconsuls romains, gouverneurs de l'Asie ou de l'Afrique, y trouvèrent des populations depuis longtemps rompues à l'adoration de leurs maîtres. Il entrait dans la politique romaine d'exploiter ces dispositions, et le monde ne demandait qu'à se laisser gagner au culte des empereurs. Déjà Jules César, dans Rome, avait encouragé une adulation sans bornes. Il eut son char au Capitole, en face de Jupiter, sa statue d'ivoire au cirque entre les statues des dieux immortels, dans le temple de Quirinus une autre statue avec l'inscription : *Deo invicto.* Il eut sa couronne d'or, semblable à celle des dieux; il eut ses sacrifices et son temple, avec Marc-Antoine pour flamine. Mort, et à peine disparu dans les flammes d'un bûcher où les matrones jetaient à l'envi leurs plus précieuses parures, il reçut du sénat et du peuple le nom de *Divus* et un nouveau sanctuaire (*hérôon*). Une comète qui parut vers ce temps-là fut généralement considérée comme une manifestation du dieu reçu dans l'Olympe.

Octave, qui lui succéda, en s'intitulant modestement *Divi filius,* se laissait peu à peu hisser sur les mêmes autels. Plus discret que son rival Sextus Pompée qui, écumant alors les mers, se faisait appeler fils de Neptune, et substituait à la pourpre des généraux romains une robe d'azur, moins extra-

---

des *Études religieuses,* t. 95 (20 juin 1903), p. 737 sq : *Le dieu César au temps de Septime Sévère.*

vagant que son rival Antoine, qui paradait dans Athènes comme un autre Dionysos, à la cour de Cléopâtre comme l'Osiris de cette autre Isis, Octave refusait les honneurs divins dans la capitale de l'empire. Même après Actium, et quand il eut pris le nom d'Auguste, il affectait de mettre entre lui-même et Apollon, son dieu favori, une distance que Rome ne demandait qu'à oublier. Mais déjà la flatterie des poètes officiels s'exprimait sans ambages, et déclarait la divinité d'Auguste reconnaissable à ses exploits, comme Jupiter aux éclats de la foudre :

Caelo tonantem credidimus Jovem
Regnare : praesens divus habebitur
Augustus, adjectis Britannis
Imperio gravibusque Persis [1].

Le vieux culte latin des génies servit de point d'attache à des rites inspirés par la superstition étrangère ; le génie d'Auguste fut associé aux dieux lares. L'Italie avait devancé Rome dans son zèle pour la divinité impériale. Des villes dataient le commencement de l'année de la venue d'Auguste en leurs murs. Naples, Cumes, lui dédiaient des jeux quinquennaux. A Pompéi, à Pise, il avait des flamines ; à Forum Clodii en Étrurie, un autel ; à Bénévent, à Terracine, à Pola, à Vérone, à Crémone, à Pise, à Pouzzoles, des temples. Mais l'Italie n'avait fait que céder à la poussée des provinces. L'Asie fut la première à briguer la faveur d'élever des sanctuaires au nouveau dieu. Auguste y mit pour condition qu'à son nom serait associé celui de la déesse Rome. Pergame donna l'exemple dès l'année 29 avant Jésus-Christ ; au cours des années suivantes, le sol de l'Asie se couvrit de temples. L'Espagne tarraconaise entra dans ce mouvement à partir de l'an 26 ; la Gaule suivit de près. En l'an 12, elle fondait, au confluent de la Saône et du Rhône, une fête annuelle. Les solennités de l'autel lyonnais, organisées par une loi impériale, excitaient l'émulation sur d'autres points du territoire gaulois. Déjà la piété des peuples ne se contentait plus d'un culte provincial : chaque municipe voulait avoir le sien. De Narbonne à Samarie, d'Alexandrie au Bosphore, les villes

---

1. Horace, *Od.* 3, 5.

et les princes rivalisaient de zèle pour offrir à l'empereur un somptueux *Augusteum*. Athènes lui consacrait le temple qu'elle avait destiné à Zeus olympien. On briguait les fonctions de flamine, pour présenter au génie d'Auguste les vœux de la cité ; tel souverain, comme Polémon, roi de Pont et du Bosphore, ne dédaignait pas les fonctions de ce sacerdoce. En Orient, on aspirait au titre de *néocore* impérial ; en Occident, autour des autels municipaux, se développait, sous le nom d'*ordo augustalis*, une bourgeoisie provinciale, pépinière de serviteurs dévoués pour l'empire. Le culte du prince devenait le lien officiel de tous ceux qu'attirait la fascination de Rome, et pour ainsi dire la forme authentique du loyalisme romain.

L'empereur est mort : le sénat, gardien attitré de la religion, a par décret ouvert le ciel, et le panthéon romain compte un *divus* de plus. Reste à célébrer de dignes funérailles. Le corps, porté sur les épaules des plus jeunes sénateurs, sera déposé au forum. Devant lui défilera un cortège imposant : images des ancêtres, chœurs de jeunes gens exécutant des chants funèbres, images en bronze des peuples vaincus, le sénat, les chevaliers, la garde prétorienne. Un des proches de l'empereur prononcera l'oraison funèbre ; puis on se remettra en marche vers le champ de Mars où le corps doit être brûlé. Du bûcher en flammes s'élancera un aigle, figurant l'âme du défunt, et l'on trouvera sans peine un sénateur complaisant pour jurer qu'il a vu le *divus* monter au ciel. Cette cérémonie funèbre ouvre la série des nouveaux honneurs que Rome promet à sa mémoire. Désormais associé aux dieux de l'Olympe, il aura comme eux sa statue amenée sur un char spécial aux jeux du cirque ; son nom sera introduit dans les formules officielles de serment, et la moindre irrévérence envers son image sera punie comme un sacrilège.

Tel est le spectacle que, sauf quelques variantes et avec des degrés divers d'enthousiasme, Rome vit se reproduire souvent durant trois siècles. Pour trois ou quatre empereurs sceptiques sur leur propre divinité — tel Vespasien dont on cite ce mot amer à l'approche de la mort : « Je sens que je deviens dieu[1] »,

1. Suétone, *Vespasien*, 23 : Vae, inquit, puto deus fio.

— il y eut un plus grand nombre de fous. Caligula, dans ses fantaisies mythologiques, parut avoir perdu le sentiment du ridicule dont il couvrait la majesté impériale. Tour à tour Hercule, Castor, Pollux, Dionysos, Mercure, Apollon, ou même Junon, Diane, Vénus, il devint encore jaloux de Jupiter. On dut lui apporter de Grèce le Zeus d'Olympie, dont il comptait remplacer la tête par la sienne propre. Le vaisseau ayant péri en mer frappé de la foudre, l'empereur voulut, comme le maître des dieux, avoir son tonnerre, et s'en fit faire un, qu'actionnait une machine. Domitien, dans ses lettres officielles, s'intitulait seigneur et dieu. Commode renouvela les folies sanguinaires de Caligula. Fier de ses succès dans les chasses de l'amphithéâtre, il aimait à se montrer en Hercule paré des dépouilles du lion de Némée. Parfois, le bon sens public reprenant ses droits, le sénat flétrissait la mémoire d'un tyran : Caligula, Néron, Domitien furent privés de l'apothéose posthume; Commode ne dut la sienne qu'à la requête de Septime-Sévère; le nom d'Elagabale fut martelé sur ses monuments. Mais souvent aussi la volonté du prince multiplia les divinités dans sa famille : tel empereur fit voter les honneurs célestes à son père, tel à ses enfants, tel à son épouse, tel à sa concubine. Sans doute beaucoup de ces consécrations furent éphémères, et les dieux faits par le sénat retombèrent dans l'oubli avec le caprice du prince qui leur avait procuré des autels. Néanmoins cette forme absurde du polythéisme était si bien entrée dans les mœurs que le christianisme ne lui donna pas de suite le coup de mort. Le langage des anciennes apothéoses, bien que vidé du sens qu'y attachait le paganisme officiel, se maintint après l'édit de Milan, et la dynastie constantinienne présente encore une longue série de *divi*.

Dans cette débauche universelle d'adoration, que devenaient les consciences libres? On en compte peu dans les rangs de la société païenne. A peine l'écho de quelques protestations isolées est-il venu jusqu'à nous. On attend le règne de Tibère pour se scandaliser qu'Auguste ait usurpé tous les honneurs réservés aux dieux[1]. Sous Caligula, quelques indépendants

1. Tacite, *Ann.* I, 10.

s'abstiennent de jurer par le génie de l'empereur, et il leur en coûte la vie[1]. Sous Néron, Thraséas se condamne à mort en marquant son mépris pour la déesse Poppée[2]. Pour trouver des exemples d'oppositions collectives et publiques, il nous faut interroger les historiens juifs et chrétiens.

C'est un fait assurément remarquable que la capitulation de la force romaine devant le monothéisme indomptable d'un petit peuple. On sait que quand les légions entraient à Jérusalem, elles avaient ordre de laisser à Césarée leurs enseignes surmontées d'emblèmes idolâtriques. Un chef venait-il, par mégarde, à enfreindre cette consigne, on savait bien l'avertir, et, d'ordinaire, il se rendait à la première observation. Ainsi les Juifs, tant que dura le protectorat romain, firent-ils respecter leur foi et leur temple. La tolérance dont ils jouissaient à Jérusalem s'étendait à tout l'empire, où l'on n'exigeait d'eux ni serment, ni sacrifice, et ce dernier privilège survécut à leur indépendance nationale[3]. Un seul incident vint jeter l'alarme dans la ville sainte. C'était sous Caligula. Les Grecs d'Alexandrie ayant brûlé quelques synagogues, installé dans d'autres l'image de l'empereur, se flattèrent d'étouffer la plainte, et mirent si bien de leur côté l'irritable vanité du maître, qu'il résolut de se faire adorer dans le temple même de Jérusalem. Philon a raconté la légation dont, avec plusieurs de ses coreligionnaires, il fut chargé dans cette circonstance, et les affronts dont, à Rome, on l'abreuva. Déjà Pétronius, légat de Syrie, avait reçu les ordres les plus précis : une colonne dorée, surmontée de l'image impériale, devait être placée dans le temple ; sur le socle on écrirait le nom de Zeus. En vain Pétronius, au péril de sa vie, osa-t-il représenter qu'on exterminerait les Juifs plutôt que de les fléchir ; en vain le roi Agrippa, profitant de la faveur que Caligula lui marquait, essaya-t-il de parler raison à ce furieux. On pouvait tout craindre, quand le glaive

---

1. Suétone, *Calig.* 27.
2. Tacite, *Ann.* 16, 21.
3. *Digeste*, 50, 2, 3 : Eis qui judaicam superstitionem sequuntur D. Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt quae superstitionem eorum non laederent. — Les deux empereurs ici nommés sont Septime-Sévère et son fils Antonin Caracalla.

de Chéréa délivra la terre d'un monstre et mit le saint des saints à l'abri d'une profanation.

L'histoire des résistances de la conscience chrétienne au culte des Césars est plus longue et plus sanglante. Dès le règne de Trajan, nous voyons des fidèles mis par le débonnaire Pline en présence de l'image impériale, pour offrir de l'encens et du vin; leur refus est puni de mort[1]. Au milieu du deuxième siècle, saint Polycarpe, conduit devant le proconsul de Smyrne, est sommé de sauver sa vie par un serment : « Jure par le génie de l'empereur et maudis le Christ. — Eh! comment maudirais-je le Christ qui, depuis quatre-vingt-six ans, m'a comblé de biens[2]? » L'instant d'après, on l'entraînait au bûcher. La première année du règne de Commode (180), à Scillium, en Afrique, une troupe de confesseurs, des hommes et des femmes, est amenée au proconsul Saturninus. « Vous pouvez, leur dit le magistrat, mériter l'indulgence de l'empereur, notre maître, en revenant à des idées saines et en sacrifiant aux dieux tout-puissants. — Nous n'avons rien fait, ni rien dit de mal, répond celui qui paraissait le chef de la troupe. Nous respectons, craignons et vénérons notre empereur, pour qui nous offrons chaque jour un sacrifice de louange. — Et nous aussi sommes religieux, reprend Saturninus. Notre religion est simple : nous jurons par le génie de l'empereur, notre maître, et offrons des vœux pour son salut. Faites-en autant. — J'ignore la puissance du siècle, dit un autre confesseur, au parler plus rude; mais je connais le Seigneur, empereur de tous les princes et de tous les peuples. » Ils périrent par le glaive[3].

Au temps de Septime-Sévère, la persécution sévissait une fois de plus, et en Afrique surtout elle fit de nombreuses victimes. Les écrits de Tertullien nous renseignent sur cette crise; ils nous font connaître les sentiments de la communauté chrétienne, le mot d'ordre donné aux fidèles par les pasteurs; ils nous montrent ceux-ci préoccupés de dissiper tous les malentendus, de ne fournir aucun prétexte à la malveillance, at-

1. Pline, *Ep.* 10, 96.
2. *Martyrium Polycarpi*, 9, 3. Ed. Funk, *Patres Apostolici*, t. 1, p. 292.
3. *Analecta Bollandiana*, t. 8 (1889), p. 6-8.

tentifs à préciser la limite des concessions possibles ; en même temps ils nous révèlent les excès, compromettants pour l'Église, de quelques intransigeants.

Prenant l'offensive, à son ordinaire, l'apologiste presse les zélateurs du culte impérial. Vous faites pour César, leur dit-il, ce que vous ne feriez pas pour vos dieux[1]. Après tout, vous avez raison ; car un César vivant vaut mieux que tous ces dieux morts. Vous le savez bien, et c'est pourquoi, parmi vous, on se parjure plus volontiers par tous les dieux que par le génie de César. Cependant l'on nous transforme, nous, en criminels de lèse-majesté[2]. Vous devriez prouver tout d'abord que ces démons, invoqués par vous, peuvent quelque chose pour César, ou pour qui que ce soit. C'est le contraire qui saute aux yeux. Car, eux-mêmes, que seraient-ils sans César? Eh bien, s'il faut le dire, nous invoquons pour le salut des empereurs[3] le Dieu éternel, le vrai Dieu, le Dieu vivant, dont les empereurs mêmes mettent la faveur au-dessus de tout. Les empereurs, en effet, connaissent celui qui leur a départi l'empire et la vie; ils le connaissent pour le seul Dieu, qui seul les tient en sa puissannce, qui les a placés immédiatement au-dessous de lui, au-dessus de tous les dieux, de tous les hommes vivants et morts. Rien qu'à considérer les bornes de leur empire, ils se sentent sous la dépendance de Dieu : impuissants contre lui, puissants par lui. Ce Dieu les fit empereurs, comme il les fit hommes; de lui procède le pouvoir, comme la vie. Voilà celui que nous, chrétiens, prions, les bras étendus. Nous lui demandons pour les empereurs longue vie, règne tranquille, foyer sûr, armées vaillantes, sénat fidèle, peuple loyal, univers en paix. Tels sont les vœux qu'on peut former pour un homme et pour César. Nous les adressons à celui qui seul peut les exaucer. Et maintenant, venez interrompre notre prière; appelez à votre aide ongles de fer, croix, torches ardentes, glaives, bêtes furieuses : tous vos supplices trouveront dans une attitude favorable le chrétien qui prie. Courage, dignes magistrats, arrachez-nous cette âme qui prie Dieu pour l'empereur !

---

1. *Ap*. 28.
2. *Ib*. 29.
3. *Ib*. 30.

Et quelles raisons de prier pour lui [1]? Tertullien en indique trois. D'abord, dit-il, nos Écritures, parole authentique de Dieu, nous en font un devoir. Elles nous obligent, en effet, de prier même pour nos ennemis et pour nos persécuteurs : et qui donc mérite ces noms plus que ceux de par qui l'on nous persécute? Mieux encore : les Écritures nous obligent de prier nommément pour les princes, afin d'obtenir la paix. Car, si étrangers qu'on nous croie aux agitations de ce monde, les coups qui l'ébranlent ne laissent pas de nous atteindre.

Une seconde raison [2], encore plus pressante, de prier pour l'empereur et pour Rome, c'est l'imminence de la fin du monde, que retarde seule la destinée de Rome; en prolongeant cette destinée par nos prières, nous arrêtons les fléaux suspendus sur vos têtes. Nous ne jurons point par le génie de César, c'est vrai; mais nous jurons par son salut, plus auguste que tous les génies.

En troisième lieu [3], nous prions pour l'empereur parce que nous vénérons en lui l'élu de Dieu, de notre Dieu : de par ce choix, il est notre empereur à un titre bien spécial. Les vœux que nous formons pour lui ont d'autant plus de valeur, qu'ils s'adressent à une majesté toute puissante, qu'ils sortent de cœurs soumis, et qu'ils respectent la souveraineté essentielle de Dieu sur toute majesté terrestre. Vaudrait-il donc mieux nous moquer de l'empereur, en lui prêtant une divinité à laquelle lui-même ne croit pas et dont il ne veut pas?

Assurément, ces trois raisons sont d'inégale valeur. La seconde traduit simplement les préoccupations millénaristes qui remplissaient alors bien des âmes chrétiennes; et, si la dernière est inattaquable, Tertullien y mêle des considérations peu solides, faisant l'empereur ennemi de sa propre divinité : supposition toute gratuite, contre laquelle eût protesté plus d'un César. En vain ajoute-t-il que, pour les triomphateurs montant au Capitole, rien n'était plus glorieux que de s'entendre avertir : *Tu es homme*. En vain évoque-t-il le souvenir d'Au-

1. *Ap.* 31.
2. *Ib.* 32.
3. *Ib.* 33.

guste, qui ne souffrait pas même le titre indifférent de seigneur : *dominus*[1]. Depuis Auguste, on avait fait des progrès dans l'adulation, et, quand Domitien ou Commode, par exemple, se laisait appeler *dominus,* il entendait bien réclamer l'hommage idolâtrique dont un vrai chrétien se défendait. L'apologiste retrouve tous ses avantages pour opposer au sérieux de la prière chrétienne la licence des démonstrations païennes dans les jours de fêtes impériales[2]. Bel hommage, s'écrie-t-il, en vérité, que ces exhibitions de réchauds et de lits pour les sacrifices et les festins, que cette transformation de la cité en taverne, ces mares de vin répandues sur le sol, ces bandes qui courent les rues, en quête de mauvais coups à faire et de plaisirs malsains! Beau spectacle que ces portes couronnées de laurier, qui donnent à vos demeures l'aspect de mauvais lieux! Et maintenant, répondez vous-mêmes, Quirites, plèbe des sept collines : la hardiesse de cette langue romaine épargna-t-elle jamais quelqu'un de vos Césars? Habitués des bords du Tibre et des écoles de bestiaires, répondez : si, en cet instant même, on pouvait lire dans vos cœurs, qu'y verrait-on? L'image d'un autre César, et puis d'un autre encore, offrant au peuple toujours de nouveaux dons de joyeux avènement. Vous n'en criez pas avec moins de conviction : « Que Jupiter retranche de nos années pour ajouter aux vôtres! » Mais je quitte la plèbe, cette plèbe si acharnée contre les chrétiens; je passe au sénat, aux chevaliers, à l'armée, au palais. Là du moins, peut-être, tout est fidélité, dévouement à l'empereur? Et d'où donc sortaient les Cassius? D'où donc sortaient, hier encore, les Niger et les Albinus, armés contre Sévère? D'où donc sortaient ceux qui, le fer à la main, épiaient Pertinax entre les deux lauriers? et tant d'autres? Ils étaient romains, ceux-là, et pas chrétiens, car on aime à opposer ces deux noms. Eh bien, tous ces hommes, à la veille de leur attentat, sacrifiaient pour le salut de l'empereur, et juraient par son génie, et ne se faisaient pas faute de traiter d'ennemis publics les chrétiens. Examinez les survivants de la révolte, ceux qu'on découvre

1. *Ap.* 34.
2. *Ib.* 35.

encore tous les jours, comme des grappes oubliées après la vendange des parricides : vous verrez qu'ils célébraient les fêtes impériales; mais déjà ils prononçaient tout bas le nom d'un autre maître. Répondez-nous donc : qui sont les vrais Romains [1] ? Ceux qui cachent des sentiments hostiles sous le masque de la piété, ou ceux pour qui la fidélité aux empereurs n'est qu'une forme de l'obéissance due à Dieu?

Cette affirmation du loyalisme chrétien ne manquait pas d'opportunité, à une époque où le pouvoir encore mal affermi de Sévère voyait partout des guets-apens. Le fait est que ni dans l'effort de Pescennius Niger, brisé en Orient dès 194, ni dans le soulèvement d'Albinus, écrasé à Lyon (19 février 197), on n'avait pu saisir la main des chrétiens. Et pourtant, il leur eût été facile de se faire craindre. Nous ne sommes que d'hier [2], s'écrie encore Tertullien, et nous vous envahissons partout : les cités, les îles, les châteaux, les municipes, les assemblées, les camps même, les tribus. les décuries, le palais, le sénat, le forum : nous ne vous laissons que vos temples. Quels ennemis ne serions-nous pas, si nous voulions, étant donnés notre nombre et notre mépris de la mort? Que dis-je? Il nous suffirait, pour nous venger, de vous abandonner à vous-mêmes, de nous retirer dans quelque désert : vous seriez effrayés de votre solitude.

On aurait tort de voir dans ces derniers mots une menace : l'apologiste ne veut que faire toucher du doigt la puissance du sentiment religieux qui contenait les chrétiens dans l'obéissance : il n'était pas plus question d'une prise d'armes que d'un exode collectif au désert.

Dans un autre écrit du même temps, l'attitude des chrétiens au milieu des récentes commotions de l'empire suggère à Tertullien d'éloquentes paroles [3]. La Syrie, dit-il, est encore empestée de l'odeur des cadavres; en Gaule, le Rhône n'a pas fini de laver le sang de ses rives. Nous sommes demeurés étrangers aux compétitions des partis. Nous ne le sommes pas moins à cette guerre d'épigrammes qui ne désarme pas. Nous refusons

1. *Ap.* 36.
2. *Ib.* 37.
3. I *N.* 17.

de jurer par le génie de l'empereur. D'autres le font sans peine; ils jurent aussi par les dieux, et même ils se parjurent. La divinité de l'empereur est un point sur lequel nous ne saurions transiger.

Ces déclarations si nettes n avaient sans doute pas été entendues, car, quinze ans plus tard, Tertullien les réitérait en termes plus pressants au proconsul Scapula. Le chrétien, dit-il[1], ne hait aucun homme, l'empereur moins que personne. Il reconnaît l'empereur pour l'élu de son Dieu; comme tel, il doit l'aimer, le respecter, l'honorer, vouloir son salut, comme celui de tout l'empire romain, tant que durera le siècle; car l'empire durera autant que le siècle. Nous honorons donc l'empereur, mais selon notre devoir et son intérêt, en lui donnant le premier rang après Dieu. Nous sacrifions pour le salut de l'empereur; mais c'est à notre Dieu, qui est aussi le sien, que nous sacrifions, selon l'ordre divin, avec une simple prière; prière d'autant plus efficace que nous l'adressons au Tout-Puissant.

Après avoir cité au magistrat des exemples de persécuteurs frappés par Dieu[2], entre autres ce Claudius Herminianus, gouverneur de Cappadoce, rongé vivant par les vers qui semblaient jaillir de son corps, et s'écriant : « Du moins que les chrétiens ne le sachent pas! » Tertullien se défend[3] de vouloir l'intimider. Nous ne cherchons pas à faire peur; nous n'avons pas peur non plus. Le sentiment qui nous inspire est l'amour que nous portons à tous les hommes, et qui nous fait désirer de les sauver tous. Au nom de cet amour, nous vous avertissons de ne pas lutter contre Dieu : μὴ θεομαχεῖν. Assez d'autres ont su concilier les droits de l'humanité avec les devoirs de leur charge : voyez ce que vous permet votre conscience, envers des hommes qui ne sont ni des infâmes ni des rebelles. Ceux qui ont voulu pousser à bout la patience des chrétiens se sont brisés[4]. Arrius Antonius, proconsul d'Asie, les persécutait avec fureur. Un jour, c'est une ville entière qui se présente à son tribunal, s'avouant hautement chrétienne.

---

1. *Scap.* 1. 2.
2. *Ib.* 3.
3. *Ib.* 4. Non te terremus, qui nec timemus.
4. *Ib.* 5.

Hors de lui, le pauvre gouverneur s'écrie : « Malheureux! si « vous tenez à périr, n'avez-vous pas des cordes et des précipices? » Scapula voudra-t-il mettre Carthage à feu et à sang? Avant de s'engager dans cette voie, qu'il réfléchisse : tous les sexes, tous les âges, toutes les conditions, jusqu'aux plus élevées, sont représentées dans le christianisme. Et quand on aura épuisé toutes les armes légales, rien ne sera fait : car on ne déracine pas cette croyance. Elle puise au contraire dans la persécution de nouvelles forces et une puissance nouvelle d'attraction. *Non deficiet haec secta.*

Jusqu'ici nous n'avons entendu, chez Tertullien, que l'accent d'un loyalisme sincère, et l'examen de ses autres écrits ne démentirait pas cette conclusion. C'est dans le même esprit qu'à diverses reprises[1] il a commenté la maxime évangélique : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Chez le fougueux orateur, la plainte de l'innocence opprimée gronde parfois comme une menace. Mais loin de vouloir se faire craindre, les chrétiens ne songeaient qu'à rendre sensible la puissance du principe surnaturel qui enchaînait leurs bras en face de représailles trop faciles et, au besoin, les dévouait à une mort volontaire. Si on accepte Tertullien comme un interprète ordinairement fidèle de leurs sentiments envers le pouvoir, on reconnaîtra que les chrétiens, intransigeants quant au culte des Césars, acceptent d'ailleurs pleinement le principe de l'obéissance civique. Ils n'en déplacent la base que pour la mettre sous la garde d'une fidélité plus haute, celle qu'ils ont vouée à Dieu même. César a peu à craindre de tels conspirateurs [2].

Comment donc justifier la guerre inexpiable que les Césars firent au christianisme, et sur qui faire peser la responsabilité des persécutions sanglantes? M. C. Guignebert, à qui l'on doit une enquête approfondie sur les idées politiques de Tertullien [3], est porté à charger le christianisme. Nous sommes d'un avis contraire, et il faut dire pourquoi.

---

1. 4 *M.* 38; *Scorp.* 14; *Idol.* 15; *Fug.* 12.
2. Voir à ce propos Bossuet commentant Tertullien, dans le *Cinquième avertissement aux protestants*, 1. 12. 13. 16. — Freppel, 8e leçon.
3. C. Guignebert, *Tertullien; étude sur ses sentiments à l'égard de l'em-*

Sur le terrain de la légalité, nul doute que le christianisme ne fût condamné d'avance. Mais à moins de souscrire au principe du pire despotisme, on doit admettre que toute loi émanée d'une autorité humaine est essentiellement sujette à revision. C'est la thèse hardie peut-être, assurément pas très neuve, que Tertullien posait au début de son Apologétique. Avouons sans détour l'opposition qui existait entre la foi chrétienne et le culte de César, devenu en fait, au cours des deux derniers siècles, le fondement de la constitution romaine. Mais ce fondement était-il si nécessaire qu'on ne pût asseoir sur une autre base un dévouement sincère à l'État? Tous les Romains n'en jugeaient pas ainsi. La preuve que le serment civique, sous sa forme réprouvée par la conscience chrétienne, n'avait rien d'essentiel, c'est qu'on en dispensait les Juifs[1]. L'exemple de cette autre religion, également monothéiste, également intransigeante, et qui pourtant, sauf un incident passager sous Caligula, ne fut guère inquiétée, montre que le pouvoir s'accommodait fort bien de l'obéissance passive. Le christianisme ne réclamait que sa place au soleil de l'empire, et s'il se fût contenté de faire la grimace [2], selon le mot de Tertullien, devant le culte des Césars, il est probable qu'on ne l'eût pas persécuté. Mais il y avait son prosélytisme, contre lequel on

---

pire et de la société civile, p. 145 : « Il n'y a point encore entre le christianisme et l'empire de terrain propre à fonder une entente. Consciemment ou non, en dépit de ses protestations, quelle que soit au fond la bonne volonté qu'il a peut-être, Tertullien est un révolutionnaire et un ennemi de l'empire romain, parce que la loi de son Dieu le force à nier les principes mêmes de cet empire, et qu'il a placé le service rigoureux de ce Dieu avant l'obéissance civique; parce que sa foi le contraint à établir entre les princes une distinction autrement profonde que celle que les Romains eux-mêmes faisaient entre les bons et les mauvais empereurs; parce qu'il prétend choisir entre les ordres de la puissance séculière, et n'accepter, parmi les lois d'un État, en partie fondé sur une religion, que celles qui peuvent s'accorder avec une autre religion très intolérante. — Dans notre article cité des *Études religieuses*, nous avons présenté (p. 752 sq.) des réserves sur la méthode et les conclusions de cet ouvrage.

1. Tertullien constate que la loi romaine tolérait la religion juive, et que le christianisme a grandi à l'ombre de cette tolérance : *Quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae* (*Ap.* 21, début).

2. 1 *N.* 17 : Super hoc enim, quod vulgo aiunt, sannam facimus.

voulait se prémunir; et bien que Septime-Sévère ait proscrit du même coup la propagande juive et la propagande chrétienne [1], on ne saurait assimiler complètement l'une à l'autre. Les Juifs, hautains dans leur isolement, d'ailleurs brisés en tant que nation dès le premier siècle de notre ère, semblaient parfois, malgré leur renom de prosélytisme, plus jaloux de garder pour eux la loi de Moïse que d'en faire part à tout venant. Il en allait autrement de l'apostolat chrétien, qui avait reçu pour mot d'ordre : « Allez, enseignez toutes les nations », et qui, appelant de préférence les humbles, les délaissés, tous ceux que l'obscurité de leur condition tenait plus à l'écart des nouveautés religieuses, acquérait chaque jour plus d'ascendant pour les âmes. Aussi tandis que d'autres propagandes s'exerçaient sans contrôle, tandis qu'Isis et Mithra recrutaient chaque jour des adeptes, avaient conquis leurs autels dans Rome, le sénat, d'ordinaire plus hospitalier aux divinités étrangères, le peuple, qui ne croyait pas qu'abondance de dieux pût nuire, poursuivaient le christianisme d'une haine implacable [2]. Pour bien comprendre ce fait, il faut évidemment tenir compte du caractère spécial de cette propagande, et chercher dans son essence même ce qui la désignait aux rigueurs du pouvoir.

Propagande exclusive et destructrice des idées reçues, voilà bien le grief qu'énoncent contre le christianisme ceux qui estiment qu'il n'y avait de salut pour la société romaine que dans le *mos majorum*, et qu'en touchant à cette arche sainte on risquait de tout perdre. Mais encore, que valait ce *mos majorum*, je ne dis pas aux yeux d'un philosophe, mais aux yeux d'un païen tant soit peu capable de réfléchir? De la vieille religion italique, il ne restait plus rien. Le dieu Sterquilinus, le dieu Fabulinus, la déesse Potina, et tous ces dieux des Indigitamenta, aux dépens desquels Tertullien amuse parfois son

---

1. Spartien, *Sévère*, 17 : In itinere Palaestinis plurima jura fundavit. Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit. — La mesure en question date probablement de l'année 202; elle est postérieure à l'Apologétique. — Voir Eusèbe, *H. E.* 6, 2, 2, 3.

2. Comme Tertullien, Hippolyte est un témoin de cette haine. *Comm. in Daniel.* I, 23 (35) : Οἱ γὰρ ἄνομοι οὐ παύονται βοῶντες καθ' ἡμῶν καὶ λέγοντες· αἶρε ἐκ τῆς γῆς τοὺς τοιούτους· οὐ γὰρ καθῆκον αὐτοὺς ζῆν.

lecteur, avaient fait leur temps. Du panthéon romain, restauré par Auguste, il restait les douze grands dieux, passablement hellénisés, d'ailleurs bien éclipsés par cette foule de dieux nouveaux qui venaient chaque jour, de l'Orient, leur disputer des adorateurs. On les encensait encore, mais on n'y croyait plus. Dans ce vague syncrétisme auquel les âmes inclinaient de plus en plus sous l'action dissolvante du mysticisme oriental, une seule chose restait debout : le culte personnel de César. Il avait rendu à Rome ce service de rallier les citoyens autour du Capitole déserté, de les enchaîner à un passé qui menaçait ruine, et de leur montrer dans un symbole vivant tout ce qui surnageait dans le naufrage des anciennes croyances, des anciens usages, de tout ce qui avait fait la force et la grandeur de la chose romaine. Voilà pourquoi les hommes de tradition s'attachaient désespérément à cet imposant débris, avec une énergie qui rappelle l'âme républicaine d'un Caton :

Non ante revellar
Exanimem quam te complectar, Roma, tuumque
Nomen, libertas, et inanem prosequar umbram.

Or, un jour vint où, sous la poussée du christianisme grandissant, la statue du dieu parut chanceler sur sa base, aux yeux de ses adorateurs. Ce jour-là, entre le césarisme païen, appuyé sur trente légions, et le christianisme, armé du seul Évangile, la guerre fut déclarée. Elle devait se terminer par le triomphe du christianisme. Était-ce donc un si grand mal pour l'empire, et les habitudes d'esprit que cette nouveauté dérangeait, valaient-elles tout le sang qu'elles ont fait couler? Poser une telle question, c'est, semble-t-il, la résoudre. Quoi qu'il en soit, dans la lutte qui s'ouvrait, le christianisme n'avait pas été l'agresseur. Car, s'il disait librement son fait au dieu, il demeurait fidèle au prince. Non seulement il n'attaquait pas le pouvoir, mais il lui préparait un fondement plus solide, en ruinant le mensonge officiel qui avait trop duré déjà et qui ne pouvait durer indéfiniment. En osant dire tout haut ce que bien d'autres pensaient tout bas, le christianisme déplaçait l'axe de la vie humaine ; il substituait à l'adoration d'un homme l'obéissance envers Dieu ; il ne supprimait pas le patriotisme romain,

mais il l'enveloppait et le réchauffait dans les ardeurs d'un sentiment plus large, de cette fraternité chrétienne que les païens eux-mêmes ne pouvaient se défendre d'admirer. L'heure n'était-elle pas venue? C'était le temps où des juristes illustres, les Gaïus, les Papinien, brisaient l'étreinte du vieux droit et mettaient en bonne lumière la notion d'*équité* [1]; Tertullien n'était que l'écho de ces grands enseignements quand il consignait dans une page immortelle ce mot qui ne vieillit pas : « Une loi injuste ne mérite point le respect : *legis injustae honor nullus* [2]. » On pouvait même nourrir l'espoir qu'un César éclairé, un déiste tel que Marc-Aurèle, comprenant le néant de sa propre divinité, y renoncerait de bonne grâce, se déciderait à chercher pour le vieil édifice de la constitution romaine un fondement moins fragile, et à dépouiller une auréole d'emprunt, sinon à incliner son glaive devant la croix. La tentative incomplète d'un Alexandre-Sévère, peu d'années après Septime, montre ce qu'aurait pu être une telle entreprise, conduite par une main ferme. En donnant, ne fût-ce qu'au nom de la raison, un démenti solennel à sa divinité, l'empereur eût frappé un grand coup ; il eût tué la vieille religion d'État et vengé l'honneur de l'humanité. Eût-il du même coup compromis l'empire? C'est au moins fort douteux. L'histoire dit seulement qu'un tel César ne se trouva point. Les questions que nous posions n'en restent pas moins ouvertes : Convenait-il d'engager plus longtemps le sort du monde sur une fiction aussi précaire que dégradante? Et ceux qui la dénonçaient méritaient-ils d'être jetés aux lions comme traîtres envers l'État, plutôt qu'acclamés comme des émancipateurs? Si l'on résout négativement ces questions, on doit conclure que le pouvoir des Césars n'était pas fondé à invoquer contre le christianisme grandissant le droit de légitime défense.

Quoi qu'il en soit, une jalousie aveugle et pusillanime s'obstinait à réclamer des chrétiens l'holocauste que les chrétiens s'obstinaient à refuser. Toutes les protestations de loyalisme

1. Cf. P. Krüger, *Histoire des sources du droit romain* (t. 16 du *Manuel des antiquités romaines*, p. 167-169; — Monceaux, p. 226.
2. 1 *N.* 6.

ne servaient qu'à préciser davantage le terrain d'une opposition irréductible. C'est à briser cette opposition que le paganisme consacra trois siècles de persécutions, et le paganisme s'y usa. Dès l'origine du conflit, les chrétiens avaient prévu ce dénouement. Les premiers apologistes, Justin, Athénagore, Méliton, envisageaient avec un optimisme intrépide l'éventualité d'une conversion de l'empire au christianisme. Tertullien, moins confiant, ne la mentionne que pour l'écarter aussitôt. « Les Césars, dit-il, auraient cru au Christ si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle, ou si des chrétiens avaient pu être Césars »[1]. Pensée brillante et subtile, dont, sans doute, il ne faut pas trop presser le sens, qui, en tous cas, n'engageait pas l'Église, et qui devait être un jour démentie par les faits. Cette alliance du christianisme et du pouvoir qui, au commencement du troisième siècle, semblait un rêve, fut consommée au quatrième.

IV. LES CHRÉTIENS ET LA VIE ROMAINE.

Entre la vie romaine et l'esprit chrétien, l'opposition[2] était plus profonde et plus irréconciliable qu'entre ce même esprit et l'exercice du pouvoir impérial. Loin d'atténuer cette opposition, Tertullien prend quelquefois plaisir à l'exaspérer. Voici comment il justifie les chrétiens sur le chef d'association illicite[3].

L'association chrétienne est exempte des inconvénients qu'on redoute de la part d'autres associations[4]. Si on les prohibe, c'est dans l'intérêt de la paix publique. On veut éviter que lors des élections et délibérations, au Sénat, aux assemblées, aux jeux, la cité se scinde en deux camps, et que la

1. *Ap.* 21.
2. On peut voir sur cette opposition la peinture — un peu sombre — de M. L. Lehanneur, *Annales de la faculté des lettres de Caen*, 1886, fasc. 3 et 4 : *Les chrétiens en présence de la société antique, d'après Tertullien.*
3. *Ap.* 38.
4. Inter licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur quale de illicitis factionibus timeri solet.

passion fasse appel à une violence mercenaire. Or les chrétiens, exempts des ardeurs de l'ambition, n'ont pas besoin de sociétés; rien ne les touche moins que les affaires d'État : ils se contentent d'être citoyens du monde [1]. Ils renoncent également aux spectacles, nés de la superstition et pleins de frivolité. Ils n'ont rien de commun avec la folie du cirque, l'effronterie du théâtre, la cruauté de l'arène, la vanité du xyste.

Ces derniers mots sont une esquisse du futur traité *De spectaculis*. Mais les païens n'avaient pas besoin d'être avertis de ce qui se passait au cirque et au théâtre. Aussi, après avoir demandé : Est-ce donc vous offenser que de trouver notre plaisir ailleurs? il passe outre. Il préfère s'arrêter au tableau des assemblées chrétiennes, si méconnues et si calomniées, de ces *agapes* dont le nom même signifie amour, et où tout respire la modestie et la charité [2]. Il conclut : Ces réunions méritent d'être proscrites si elles ressemblent à toutes celles qu'on proscrit, si elles encourent les reproches adressés aux factions. Mais quand nous sommes-nous jamais réunis pour la perte d'un homme? Nous sommes ensemble ce que nous sommes isolément, le corps vaut ce que valent les individus. Nous ne blessons personne, nous ne contristons personne. Une réunion

---

1. Nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum. — Comparer *Ép. à Diognète*, 5, 5: Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.

2. *Ap.* 39. Voir ci-dessus, ch. I, § 4, p. 30. Tertullien a soin de mettre en lumière les traits communs aux assemblées chrétiennes avec ces *collegia tenuiorum* dont l'existence était sanctionnée par un sénatusconsulte. Voir une inscription de l'an 136 ap. J. C, *C. I. L.* 14, 2112, 1 : Kaput ex senatusconsulto populi romani : Quibus coire collegiumque habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volent in funera, in it collegium coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur. — Cf. *Digest.* 47, 22, 1 : ... Permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeat. — On remarquera que Tertullien ne fait pas expressément appel à ce sénatusconsulte sur les collèges funéraires : son argumentation ne tend qu'à montrer dans l'Église une association inoffensive et bienfaisante, digne d'être tolérée au même titre que tant d'autres associations non reconnues. Voir, sur *Ap.* 39, le commentaire de M. Waltzing : *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, t. 1 (Louvain, 1895), p. 316.

d'hommes honnêtes et bons, d'hommes pieux et innocents, n'est pas une faction : c'est un sénat.

Et qu'est-ce qu'une faction? [1] Une réunion où l'on conspire contre les gens de bien, contre le sang innocent. Réservez donc le nom de factions aux gens dont la haine prend occasion de tous les malheurs publics ponr incriminer les chrétiens. Si le Tibre déborde, si le Nil ne déborde pas, si le ciel est d'airain, si la terre tremble, s'il se produit une famine ou quelque fléau, aussitôt on crie : « Les chrétiens aux lions! » Eh quoi! n'y avait-il pas de fléaux avant l'apparition du christianisme? Il y en avait, et d'aussi terribles: depuis ces cataclysmes qui engloutirent plusieurs îles de la Méditerranée avec des milliers d'habitants et toute l'Atlantide et d'autres terres encore, jusqu'à la bataille de Cannes et à la prise de Rome par les Gaulois. Et jamais les causes n'ont manqué : car jamais l'humanité n'a cessé d'offenser Dieu. Aujourd'hui la justice divine s'est même faite moins rigoureuse, précisément grâce aux chrétiens qui intercèdent près de Dieu pour l'iniquité du siècle. Ce qui provoque trop réellement la vengeance du ciel [2], c'est le règne de l'idolâtrie. Mais, dira-t-on, les fléaux n'épargnent pas plus les adorateurs de Dieu que les impies. Il est vrai : Dieu a pour lui l'éternité; il escompte le dernier jugement; en attendant, sa Providence est égale à tous. Les fléaux qu'il envoie sont, à nous, chrétiens, parfois des avertissements; à vous, des châtiments. Après tout, que nous importe? Notre espérance est au-dessus de ce monde. Mais vous, qui n'en pouvez pas dire autant, montrez vraiment trop de bonté en continuant vos hommages à ces dieux qui vous frappent à cause de nous.

Les calomnies auxquelles vient de répondre l'apologiste n'avaient aucune vraisemblance aux yeux de païens éclairés. Plus spécieuses étaient celles qui représentaient les chrétiens comme gens de nul rapport pour la société, *infructuosi in negotiis* [3] : leur vie retirée devait offrir des armes à leurs enne-

1. *Ap.* 40; 1 *N.* 9.
2. *Ib.* 41.
3. *Ib.* 42.

mis. Tertullien aborde cette question délicate. Les chrétiens, dit-il, ne sont pas des brahmes [1] ou des gymnosophistes hindous, ni des sauvages habitant au fond des bois. Ils se mêlent à la vie commune [2], en ayant soin d'ailleurs de fuir tout excès. On les rencontre au forum, au marché, aux thermes, dans les boutiques, les ateliers, les hôtelleries, les foires, sur mer, dans les camps, aux champs, prenant part aux transactions commerciales, mettant leur savoir-faire au service de la société. Ils ne fréquentent point les cérémonies païennes, c'est vrai, mais cela ne les empêche pas d'être hommes [3]. On ne les voit pas, couronnés de fleurs, offrir de l'encens aux dieux, c'est vrai; mais le commerce des aromates n'y perd rien, car les sépultures chrétiennes en dépensent plus que les sacrifices païens. Les revenus des temples baissent, c'est vrai; mais le budget de la charité compense largement ce déficit, et le fisc n'a pas de meilleurs créanciers que les chrétiens. Pourtant, il y a des gens qui ont le droit de trouver les chrétiens improductifs [4] : ce sont les entremetteurs, les assassins, les empoisonneurs, les devins et les sorciers. Ceux qui n'encouragent pas de telles professions ne laissent pas de servir utilement la société, ne fût-ce qu'à titre d'honnêtes gens. Cependant, on compte pour rien la perte de tant de vies innocentes, dévorées par la persécution [5]. On oublie que les registres des prisons déposent éloquemment en faveur des chrétiens. Parmi tant d'assassins et de fripons, combien se trouve-t-il de chrétiens?

---

1. L'Occident connaissait depuis quelque temps l'ascétisme des Brahmes. Voir Apulée, éd. Hildebrand, 2,60; Clément d'Alexandrie, *Stromat.* 1, 15 (Migne, 8, 769 B et 781 A), 3,7 (Migne, 9, 1164) et autres, ap. Oehler. — Noeldechen, p. 174-175.
2. Comparer *Ép. à Diognète*, 5.
3. Le langage populaire faisait des chrétiens une espèce d'hommes à part, un *tertium genus;* cf. 1 *N.* 8 : Plane tertium genus dicimus... ut sint Romani, Judaei, dehinc Christiani. *Scorp.* 10. Voir à ce propos l'étude minutieuse de Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 177-204. — Tertullien relançait l'injure à la face des païens, en montrant chez eux un *tertium genus* constitué par les eunuques, 1 *N.* 20 : Habetis et vos tertium genus, etsi non de tertio ritu, attamen de tertio sexu. Illud aptius de viro et de femina viris et feminis junctum. — Cf. le propos d'Alexandre-Sévère, rapporté par Lampride, 23, 7.
4. *Ap.* 43.
5. *Ib.* 44.

Pas un; ou si d'aventure il s'en trouve quelqu'un, c'est qu'il a cessé de vivre chrétiennement. Instruits par Dieu même, les chrétiens sont seuls innocents[1]. La loi divine poursuit le crime à une profondeur que n'atteint pas la loi humaine; elle coupe la racine du mal, elle possède une autorité incomparable, grâce à une sanction éternelle. La crainte de Dieu a plus de force que celle du proconsul.

Les perspectives que ces pages nous ouvrent sur la vie romaine s'éclairent par la lecture des traités moraux. Trois surtout doivent nous arrêter ici : *De spectaculis*, *De corona* et *De idololatria*.

Écrit pour l'instruction des catéchumènes, le traité Des spectacles[2] est un monument du zèle sacerdotal de Tertullien. Il s'agissait de prémunir les nouveaux fidèles[3] contre la séduction d'un plaisir dangereux et contre les sophismes d'une passion ingénieuse à se justifier[4]. Que le chrétien songe au serment de son baptême[5]. Le jour où il descendit dans la piscine sainte, il a déclaré renoncer au démon, à sa pompe, à ses anges; donc, avant tout, à l'idolâtrie. Or tout, dans les spectacles païens, est idolâtrie : leurs origines, qui rappellent quelque dieu[6], leurs noms, également empruntés aux dieux[7]; au cirque, l'appareil ambitieux[8], le lieu même, tout peuplé de divinités[9]; les allusions mythologiques[10]; au théâtre, le règne de Vénus et de Liber[11]; dans les jeux et concours gymniques, le souvenir

1. *Ap.* 45.
2. Voir E. Noeldechen, *Tertullian und das Spielwesen*, dans *Ztschr. f. wiss. Theol.* 37 (1894); *Tertullian und der Agon*, dans *Neues Jahrb. f. deutsche Theol.* 3 (1894); *Tertullian und das Theater, nebst Anhang : Tertullian und das Amphitheater*, dans *Ztsch. f. Kirchengeschichte*, 15 (1895).
3. *Sp.* 1 : Qui cum maxime ad Deum accedítis.
4. *Sp.* 2. 3.
5. *Ib.* 4.
6. *Ib.* 5.
7. *Ib.* 6.
8. *Ib.* 7.
9. *Ib.* 8.
10. *Ib.* 9.
11. *Ib.* 10.

des dieux éponymes de ces jeux [1]; aux combats de gladiateurs, les anciens sacrifices, dont ces combats sont une transformation [2]; l'amphithéâtre, consacré par plus de cérémonies que le Capitole, est un pandémonium où Mars et Diane tiennent le premier rang. Comme on s'abstient des viandes offertes aux idoles [3], à plus forte raison doit-on s'abstenir de ce qui souille les oreilles, les yeux et l'âme elle-même. Condamnés par leur caractère idolâtrique, ces divertissements le sont encore par leur immoralité [4] : ils flattent de honteuses passions. Quel entraînement [5] ! quelle fureur [6]! quels scandales [7]! Le stade devrait rappeler aux chrétiens la chute d'Adam et la victoire du démon [8] : *Palaestrica diaboli negotium est.* A l'amphithéâtre, on va voir couler le sang innocent [9]. Malgré la séduction du spectacle, l'opinion humaine est sévère aux gens de théâtre [10] ; la justice divine ne le sera pas moins pour le dévergondage inhérent à leur profession et la vanité de leurs déguisements. Voilà ces pompes diaboliques auxquelles on a renoncé par le baptême. Les païens ne s'y trompent pas [12] : la première marque à laquelle ils reconnaissent un nouveau chrétien, c'est qu'il ne va plus aux spectacles ; s'il y retourne, c'est un déserteur. Et comment au cirque garder la paix de l'âme [13]? Comment au théâtre garder la chasteté? Comment méditer les oracles de l'Écriture parmi ces vociférations profanes? On osera bien, de ces mains qu'on a levées vers Dieu, applaudir un histrion; de cette bouche qui a confessé Dieu, dire à quelque au-

---

1. *Sp.* 11.
2. *Ib.* 12.
3. *Ib.* 13.
4. *Ib.* 14. Cf. ci-dessus VI, § 5, p. 288.
5. *Ib.* 15.
6. *Ib.* 16.
7. *Ib.* 17. 21.
8. *Ib.* 18.
9. *Ib.* 19.
10. *Ib.* 22. — Les *Canons d'Hippolyte* imposent aux gens de théâtre et de cirque une attente de quarante jours, avant de les admettre au catéchuménat. (12, 67. 68.)
11. *Sp.* 23.
12. *Ib.* 24.
13. *Ib.* 25.

tre : εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος! Il faut haïr [1] ces réunions païennes où l'on blasphème le nom de Dieu, où chaque jour retentit ce cri : « Les chrétiens aux lions! » où se décrètent les persécutions, d'où procèdent les tentations. Que fera le chrétien surpris dans ce foyer de paganisme? A l'heure où le démon fait rage dans l'assemblée, est-ce que du ciel les anges ne se penchent pas pour noter qui a proféré un blasphème, qui l'a écouté, qui a prêté au démon contre Dieu sa langue, qui ses oreilles? Et l'on ne fuira pas ces assises des ennemis du Christ, cette chaire de pestilence, cette atmosphère saturée de paroles criminelles? Il y a dans ces spectacles des parties agréables, sans doute, et même des parties honnêtes. Qu'importe? C'est le miel, dont le démon parfume la coupe empoisonnée. Il faut laisser aux convives du siècle ces joies malsaines [2] : le chrétien trouve dans sa foi une source de joies meilleures et de spectacles plus beaux.

Nous venons de voir les chrétiens à la ville; le traité *de la couronne* nous montre les chrétiens dans les camps [3].

Septime-Sévère était mort à York, en achevant la conquête de la Grande-Bretagne. A l'occasion du nouveau règne [4], les empereurs Caracalla et Géta accordèrent à l'armée de Lambèse une gratification (*donativum*). Pour recevoir sa part, chaque légionnaire se présentait à son tour, couronné de laurier. Or, voici que l'un d'eux s'avance tout seul, tête nue, portant dans sa main une couronne inutile. On se le montre du doigt, un murmure s'élève sur les rangs. Le tribun veut savoir la cause d'une tenue si singulière : « Je ne puis, répond le soldat, imiter mes camarades. — Et pourquoi? — Je suis chrétien. » On l'arrête aussitôt, on le dépouille de ses insignes, on lui fait rendre son épée. « Et maintenant, s'écrie Tertullien, empourpré par l'espoir de son sang, ayant aux

1. *Sp.* 27.
2. *Ib.* 28 sq., cf. ch. VI, § 5, p. 281.
3. Voir Bigelmair, *op. cit.* p. 164 sq.
4. Nous suivons ici M. Noeldechen *T. u. U.* t. 5, p. 105), et M. Monceaux (*Rev. de Philologie*, t. 22 (1898) p. 89). — M. Allard (*Persécutions*, t. 2, p. 31) place le fait sous Septime Sévère, en 198 au lieu de 211. Mais la première page du *De corona* montre que Tertullien était déjà montaniste.

pieds la chaussure de l'Évangile, au flanc le glaive de la parole divine, sur toute sa personne l'armure dont parle l'apôtre (Eph. 6, 11), devenu candidat à la couronne du martyre, il attend en prison le *donativum* du Christ [1]. » Parmi les chrétiens, il n'y eut qu'une voix, sans doute, pour louer le courage du confesseur. Mais son attitude fut jugée diversement. Beaucoup n'y virent qu'une provocation inutile, imprudente même, et ils ne manquaient pas de bonnes raisons, car enfin, le seul fait de mettre une couronne sur sa tête ne constituait pas une apostasie. D'autres louèrent cette intransigeance, et Tertullien devait être de ceux-là. Mis au défi de montrer dans l'Écriture la condamnation de la couronne, il en appelle à la tradition. Bien d'autres lois, pour n'être pas consignées dans l'Écriture, n'en sont pas moins vénérables. Et vit-on jamais un chrétien se couronner? Passant alors au procès de la couronne en général, Tertullien déploie toutes les ressources de son érudition profane. Les premières couronnes furent décernées aux dieux : c'est un usage entaché d'idolâtrie. Une exagération en appelant une autre, l'auteur s'en prend au métier des armes. Autrefois il l'autorisait [2]; maintenant il le réprouve [3], alléguant que le service militaire est incompatible avec le service du Christ : comment prêter serment à deux chefs à la fois? Si l'on peut excuser ceux que le baptême a trouvés engagés dans la vie des camps, du moins n'absoudra-t-on pas les chrétiens qui s'enrôlent dans la milice du siècle.

Ces théories radicales, que Tertullien, déjà montaniste, appuyait d'invectives contre les chefs de l'Église, ne devaient pas prévaloir. Lui-même nous est témoin qu'on voyait alors des chrétiens dans les légions; on continua d'en voir [4], et sans

1. *Cor.* 1.

2. *Apol.* 37 : Implevimus... castra ipsa; 42 : Navigamus et nos vobiscum, et militamus, et rusticamur, et mercatus proinde miscemus, artes, opera nostra publicamus usui vestro. — On voit même *Cor.* 1 que le soldat de Lambèse encourut les reproches de camarades chrétiens : Solus scilicet fortis, inter tot fratres commilitones solus christianus!

3. *Cor.* 11.

4. Reconnaissons que les *Canons d'Hippolyte* tiennent aussi rigueur aux soldats. Sur plusieurs points, ils se rencontrent avec l'auteur du *De corona*. *Can. Hipp.* 13, 71 : Homo qui accepit potestatem occidendi, vel mi-

doute plus d'un, comme ceux dont Marc Aurèle avait fait l'éloge dans une lettre au sénat, trouva moyen d'accorder les exigences de sa foi avec son devoir militaire.

C'est encore à la période montaniste qu'il faut vraisemblablement rapporter le traité *de l'idolatrie*[1], écrit paradoxal et violent, qui nous livre la dernière pensée de Tertullien sur les conditions de la vie chrétienne dans le monde.

On s'imagine parfois[2], dit-il en commençant, que l'idolâtrie consiste seulement à offrir des victimes ou de l'encens aux idoles. C'est beaucoup trop en restreindre la notion : à le bien prendre, toute offense de Dieu est idolâtrie. De même qu'on peut être adultère par simple regard, homicide en paroles, de même l'idolâtrie s'insinue partout. Elle est plus vieille que les

---

les, nunquam recipiatur omnino. 72. Qui vero, cum essent milites, jussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinuerunt, neque coronas capitibus imposuerunt, omne signum autem adepti sunt ... (le texte est mutilé). 73. Omnis autem homo qui ad gradum praefecturae vel praecedentiae vel potestatis elevatus ornamento justitiae, quod est secundum Evangelium, non induitur, hic a grege segregetur, neve episcopus coram illo oret. 14, 74. Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce. Habeat gladium, caveat tamen ne criminis sanguinis effusi fiat reus. 75. Si compertum est, sanguinem ab eo esse effusum, a participatione mysteriorum abstineat, nisi forte singulari conversione morum cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen ejus donum ne sit fictum, sed cum timore Dei. — Mais l'Église devait se relâcher beaucoup, au cours du III[e] siècle, de ces prescriptions sévères. On peut regarder comme exceptionnelle l'opinion de Lactance qui, lui aussi, interdit aux chrétiens le métier des armes (*Divin. Inst.* 6, 20); comme exceptionnelle aussi l'attitude du jeune Maximilien, mis à mort en Afrique en 295 pour refus de service militaire (*Acta S. Maximiliani*, ap. Ruinart). — Cf. P. Allard, *R. Q. H.*, t. 45 (1889) p. 454 sq. — Les dispositions que nous avons relevées dans les canons d'Hippolyte ont disparu des constitutions apostoliques, pour faire place à des dispositions très bénignes, *Const. Ap.* 8, 32 : Στρατιώτης προσιὼν διδασκέσθω μὴ ἀδικεῖν, μὴ συκοφαντεῖν, ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς διδομένοις ὀψωνίοις... — Il reste vrai que jusqu'au temps de Dioclétien on vit généralement peu de chrétiens dans les camps. V. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums*, p. 388-389. Mais la prohibition du service militaire ne fut jamais qu'une mesure locale et temporaire. Voir Bigelmair, p. 173 sq.

1. La raison décisive à nos yeux est le passage relatif au service militaire (19), qui dépasse les exagérations du *De corona*. On ne s'expliquerait pas ce langage si Tertullien n'avait déjà fait un éclat. Dans le même sens, M. Monceaux, *Rev. de Philologie* (1898), p. 89.

2. *Idol.* 1. 2.

idoles [1]; seulement elle a dû son principal essor au progrès des arts représentatifs. Dieu, qui réprouve l'idolâtrie, ne réprouve pas moins la fabrication des idoles [2] (Ex. 20, 4; Deut. 5, 8; Hénoch, 99, 6. 7; Is. 44, 8. 20; Ps. 113, 8). Tel statuaire dira [3] : Mais c'est mon gagne pain! — Eh! qu'est-il besoin d'un gagne-pain? Pour justifier les compromis, on ose bien citer saint Paul (1 Cor. 7, 20; 1 Thess. 4, 11). Par ce genre de raisonnements, on justifierait tous ceux qui travaillent de leurs mains, y compris les voleurs. N'objectez pas non plus le serpent d'airain : ce n'était qu'une figure; d'ailleurs Dieu pouvait, dans un cas particulier, déroger à la loi que lui-même avait posée. A défaut des oracles de l'Écriture, notre foi, engagée au Christ, réprouverait cette industrie. Quoi! vous faites des dieux pour ceux qui les honorent, et vous prétendez ne pas honorer les dieux? Mais vous leur immolez chaque jour votre talent, votre labeur, votre sagesse, votre salut! Des mains qui fabriquent des idoles [4] se lèveront vers Dieu, toucheront le corps du Christ? Mieux vaudrait couper ces mains, selon la parole de l'Évangile. Les arts décoratifs [5], pour ne pas servir précisément à la fabrication des idoles, ne laissent pas de coopérer au culte idolâtrique, et cette coopération ne peut s'excuser, car l'ouvrier trouvera sans peine pour son travail un emploi aussi lucratif : la commande est aussi variée que le caprice de l'homme. Encore faut-il que l'idolâtrie ne s'empare pas après coup d'objets par eux-mêmes indifférents : car alors on ne devrait pas prêter les mains sciemment à leur fabrication. Certaines professions sont essentiellement entachées d'idolâtrie [6]. Telle évidemment l'astrologie, invention des anges déchus. Astrologie et magie se tiennent [7].

1. *Idol.* 3.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5. 6.
4. *Ib.* 7. — Comparer *Canons d'Hippolyte*, 11, 65.66.
5. *Ib.* 8. — Tatien avait déjà reproché à ces arts de se mettre au service de la vanité (*Discours*, 33.34).
6. *Idol.* 9.
7. *Astrologi, mathematici, magi :* gens adonnés aux sciences occultes. Ces mots sont à peu près synonymes pour Tertullien. Tatien tenait le. mêmes professions pour diaboliques, et enveloppait la médecine dans la même réprobation (*Discours*, 8-11; 16-18).

Jusqu'à l'Évangile, régna une tolérance; les mages furent les derniers à en bénéficier. Depuis lors, la réprobation de l'astrologie est complète. Les maîtres d'école et professeurs de belles lettres font un métier fort dangereux[1], car toute la tradition de leurs écoles est imprégnée d'idolâtrie : il leur faut savoir la mythologie, décliner la généalogie des dieux, noter les fêtes païennes, ne fût-ce que pour supputer leurs honoraires. Cependant la littérature est nécessaire à tout, même à la science de Dieu : aussi ne peut-on l'interdire à tous les fidèles indistinctement. Mais le rôle de maître est plus délicat que celui de disciple : jamais un chrétien n'assumera le premier; le second peut être permis à qui ne manque pas de discernement. S'engagera-t-on dans le négoce[2] ? Il faut craindre la cupidité, racine de tous les maux, puis le mensonge, ministre de la cupidité. Admettons qu'il existe un désir honnête du gain : encore devra-t-on se garder de l'idolâtrie, fuir tout commerce par lequel on deviendrait pourvoyeur des idoles. Si vous vendez des aromates pour les sépultures chrétiennes, comment ne viendra-t-on pas vous en acheter pour les sacrifices païens? En aucun cas[3] on ne peut concourir à ce qu'on ne pourrait soi-même accomplir sans péché. On invoquera les nécessités de la vie[4]. Mais il est trop tard. Vous avez dû délibérer avant de vous faire chrétien; maintenant, reste à compter sur la parole du Seigneur, à mettre en pratique ses maximes d'absolu détachement (Mat. 5, 3; 6, 25. 28; Luc. 18, 22; 9, 62; Mat. 6, 24; 16, 24), et à fuir de bien loin toute ombre d'idolâtrie. Que dire des fêtes païennes[5]? Pour y prendre part, on trouve encore dans saint Paul (Rom. 12, 15; 2 Cor. 6, 14), de beaux prétextes. Ces prétextes ne sont pas sérieux, et l'Évangile réprouve ces joies profanes (Joan. 16, 20). C'est ici le cas de confesser sa foi. Mais ne peut-on s'ac-

---

1. *Idol.* 10. — Sur les conditions imposées au maître chrétien pour qu'il puisse continuer son enseignement, voir *Canons d'Hippolyte*, 12, 69. 70.
2. *Idol.* 11. — Voir Bigelmair, p. 293 sq.
3. Conclusion : Nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae; nisi si aliud omnino interpretamur idololatriam quam famularum idolorum colendorum.
4. *Idol.* 12.
5. *Ib.* 13.

commoder aux usages innocents[1] des païens, pour ne pas leur donner lieu de blasphémer le nom du Christ? Il y a des blasphèmes dont Dieu ne vous demandera pas compte, et ceux-là sont du nombre. Si vous voulez absolument plaire aux hommes, vous n'êtes plus serviteur du Christ (Gal. 1, 10; 1 Cor. 10, 33; 9, 22; 5, 10). L'Esprit Saint déteste les fêtes juives (Is. 1, 14); à plus forte raison celles des Gentils. Les Gentils se gardent bien d'assister aux fêtes chrétiennes : les chrétiens montrent moins de scrupule, par une faiblesse d'autant moins excusable qu'eux-mêmes sont plus riches en fêtes. Les lanternes et les lauriers[2] dont quelques-uns ornent leurs portes aux jours de fêtes sont, de par l'origine de cette coutume, un hommage idolâtrique aux nombreux génies de la porte. Ceux qui par là prétendent honorer César font en réalité affront à Dieu. Notre obéissance aux princes doit être exempte de toute complaisance idolâtrique : telle fut l'obéissance des trois frères devant Nabuchodonosor, telle l'obéissance de Daniel. Quant aux fêtes de famille[3], prises de toge, fiançailles, noces, imposition de noms, et autres cérémonies indifférentes, on peut y prendre part, alors même qu'elles comporteraient comme accessoire quelque sacrifice; pourvu toutefois que l'invitation ne soit pas faite pour le sacrifice. Toute participation active au rite idolâtrique[4] est coupable, même de la part de l'esclave ou de l'affranchi qui assiste son maître, ou de l'officier qui assiste son chef. Ce genre de service excepté, on peut rendre obéissance à un prince infidèle. Peut-on également accepter des distinctions ou exercer une autorité à sa cour, comme jadis un Joseph ou un Daniel? Question infiniment délicate, vu les dangers où engagent de telles fonctions. Un juge chrétien ne devra jamais frapper un autre homme dans sa vie ou dans son honneur. Quand même il se trouverait quelqu'un d'assez fort pour ne jamais pactiser avec l'idolâtrie dans l'exercice de sa charge, ces honneurs et cette pourpre sont inacceptables pour un chrétien[5]. Les mê-

---

1. *Idol.* 14.
2. *Ib.* 15.
3. *Ib.* 16.
4. *Ib.* 17.
5. *Ib.* 18.

mes insignes qu'un Joseph et un Daniel pouvaient porter innocemment, comme les jeunes Romains portent la prétexte, ont acquis au contact de l'idolâtrie une signification qui les condamne[1]. De plus Joseph et Daniel, serviteurs de grands princes, devaient se plier à leur fantaisie; le chrétien n'a d'autre maître que Jésus Christ, dont l'humilité volontaire a condamné le faste du siècle. Il a renoncé à cette pompe diabolique, laquelle est idolâtrie, haine de Dieu, mensonge. Il sacrifiera tout, s'il le faut, à la gloire du ciel, seul objet de son ambition[2]. Ce qui précède condamne déjà le métier des armes[3], qui tient le milieu entre les distinctions et les charges. Un fidèle ne peut s'enrôler sous les drapeaux, ni un soldat, si humble que soit son grade, si restreinte que soient ses obligations professionnelles, ne peut être reçu dans l'Église. Impossible en effet de prêter serment à deux chefs[4], de servir à la fois sous l'étendard du Christ et sous l'étendard du diable, dans le camp de la lumière et dans celui des ténèbres; impossible de devoir sa vie à la fois à Dieu et à César. On n'a pas le droit d'invoquer les exemples de l'A. et du N. T., depuis que le Seigneur, en désarmant Pierre, a pour jamais ôté le glaive aux mains des chrétiens. Il faut craindre l'idolâtrie jusque dans les paroles[5]. Si on nomme les dieux des nations — parfois il le faut bien, pour désigner le temple d'Esculape, la rue d'Isis, le prêtre de Jupiter etc. —, on aura soin de ne pas les traiter comme de vrais dieux. On évitera également les formules païennes de serment, telles que : *mehercule* ou : *me dius fidius*. L'ignorance excuse parfois; mais en soi la chose n'est pas exempte d'idolâtrie. Le respect humain[6] fait

1. On a vu ci-dessus p. 415, n. 4. *Can. Hippolyt.* 13, 73 la condamnation des grades militaires et charges civiles. Voir pourtant Bigelmair p. 125 sq.

2. A plus forte raison les charges de l'Église sont-elles incompatibles avec celles du siècle. Tertullien (*Praescr.* 41) reproche aux hérétiques de constituer en dignité des fonctionnaires publics : Collocant... saeculo obstrictos.

3. *Idol.* 19.

4. Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari.

5. *Idol.* 20.

6. *Ib.* 21.

qu'invité à jurer par les dieux, on semble acquiescer par son silence : toute voie est bonne au démon pour insinuer l'idolâtrie. Un chrétien à qui l'on disait : « Jupiter vous maudisse ! » rétorqua la malédiction : c'était parler en idolâtre. Se laisser bénir par les dieux[1] : encore une forme de complaisance, inexcusable chez un chrétien. Vous direz : Mais je ne suis pas obligé d'afficher ma foi. Je réponds : Vous n'avez pas le droit de la renier. Celui-là renie qui, en quelque façon que ce soit, en actes ou en paroles, accepte de passer pour païen. On croit se tirer d'affaire[2] par une subtilité, de la façon suivante : pour s'assurer contre la persécution, on emprunte de l'argent à des païens, et l'on signe une formule de serment. Puis on se rassure en disant : J'ai signé, mais je n'ai rien dit. Comme si le serment écrit n'était pas un serment, et, dans l'espèce, une apostasie! La nature et la conscience protestent. Craignez que ce billet accusateur ne vous soit représenté au jour du jugement.

En résumé[3], le chrétien doit naviguer à travers bien des écueils. Mais une foi vigilante saura les éviter tous. On a dû réfléchir avant de s'engager : il n'y a point de place pour l'idolâtrie dans l'Église de Dieu.

Les pages que nous venons d'analyser (*Ap.* 38-45, *Spect.*, *Cor.*, *Idol.*) ne doivent pas être jugées toutes d'un même point de vue. Car l'Apologétique s'adresse à des magistrats romains ; les autres écrits sont destinés à l'édification des fidèles. Cette différence de but imprime au développement différents caractères : ici revendication énergique, là chaude exhortation. Il faut de plus tenir compte des dates : entre l'Apologétique et le traité de l'Idolâtrie, la pensée de Tertullien a fait du chemin, et l'intransigeance montaniste pousse à l'extrême certaines solutions pratiques. Ces réserves faites, il faut reconnaître qu'au fond le même esprit circule dans toute l'œuvre du penseur africain. Comment donc apprécier l'influence de cet esprit

---

1. *Idol.* 22.
2. *Ib.* 23.
3. *Ib.* 24.

sur l'avenir du christianisme? Nous voyons en somme les fidèles poursuivis comme ennemis de la société humaine et comme ennemis des usages reçus. Dans quelle mesure donnaient-ils prise à ces reproches, et que vaut la défense de Tertullien?

Ennemis de la société, les chrétiens l'étaient beaucoup moins que leurs adversaires ne se plaisaient à le dire. Nous savons déjà que, tout en refusant l'hommage idolâtrique, ils s'inclinaient loyalement devant le pouvoir des Césars; on leur jetait bien à la tête les noms de rebelles et de factieux, mais l'exagération de ces reproches était manifeste. Dès le temps de Néron, l'opinion publique les avait accusés de haine pour le genre humain [1]; la même accusation les poursuit encore sous Septime-Sévère. Mais ceux qui les voyaient si pacifiques, si serviables, donnant silencieusement l'exemple des vertus sociales, devaient en revenir de ces préjugés; à mesure qu'ils devenaient mieux connus, les chrétiens étaient moins haïs (*Ap.* 1). En déchirant le voile qui dérobait aux yeux des profanes les assemblées chrétiennes, Tertullien hâtait l'heure de la vérité et de la justice. Ce qu'il affirmait, d'anciens païens en grand nombre l'avaient vu et pouvaient l'attester (*Ap.* 39): ils pouvaient attester aussi que le lien social du christianisme est vertu et charité. Cette révélation devait discréditer, dans les esprits sincères, le mot d'ordre de la haine, imputant aux chrétiens la faute des calamités publiques : si leur religion est une école de vertu, et si le ciel envoie des fléaux pour châtier le crime, ce n'est pas à eux qu'incombe la responsabilité du châtiment. Toutefois, ils évitaient de se mêler aux grands courants de la vie publique, et leur exil volontaire au

---

1. Tacite, *Ann.* 15, 44 : Haud perinde in crimine incendii quam odio generis humani conjuncti sunt (vulg. *convicti* sunt; *conjuncti* est la leçon du Mediceus. *Annales de la fac. des lettres de Bordeaux*, 1884). Sur le sens de ce texte, voir G. Boissier, *Journal des Savants*, juin 1879, p. 332. C'est le même grief qui reparaît souvent chez Tertullien. *Ap.* 2 : Christianum hominem omnium scelerum reum, deorum, imperatorum, legum, morum, naturae otius inimicum existimas. — 37 : Hostes maluistis vocare generis humani... qui sumus plane, non generis humani tamen, sed potius erroris

Voir l'article de Dom Leclercq, dans *Dict. arch.* t. 1, p. 267.

milieu du monde leur avait fait un renom de misanthropie; aspirant au royaume des cieux, ils se tenaient d'autant plus à l'écart que l'esprit de l'Évangile les avait pénétrés plus profondément, et cette abstention devait leur être reprochée comme une trahison envers l'État [1]. Il faut reconnaître que sur ce point la défense n'est pas heureuse. Au lieu de constater, ce qui sans doute était vrai, que cette abstention comportait bien des degrés, que les pensées héroïquement simplistes d'une élite trouvaient un trop sûr contrepoids dans l'esprit pratique du grand nombre, et qu'enfin le péril créé par l'ascétisme chrétien était largement compensé par ses bienfaits, Tertullien semble chercher les formules les plus absolues et les plus cassantes pour notifier la rupture entre la cité de la terre et la cité du ciel; et en déclarant que tous les chrétiens sans distinction se désintéressent de ce monde, que rien ne les touche moins que les affaires d'État, il donne raison à ceux qui voyaient dans cet indifférentisme un danger public. Quand il réprouve, comme entachées d'idolâtrie, les manifestations innocentes du loyalisme envers les Césars, il heurte les sentiments de bien des gens, qui sans doute ornaient de laurier leur porte sans songer à mal. Quand il réprouve absolument le service militaire, il heurte le patriotisme romain. Quand il réprouve la gestion des affaires publiques, il heurte le bon sens païen, en même temps qu'il trahit les intérêts de la communauté chrétienne.

Dans ces tendances, réellement inquiétantes pour les gens du dehors, il faut faire la part de l'esprit chrétien primitif, la part de ce caractère hautain et intransigeant que fut Tertullien, et enfin la part du montanisme. L'esprit chrétien primitif poussait tous les fidèles indistinctement à un détachement absolu, qu'exaltait encore l'attente de la fin prochaine du monde. Les écrits apostoliques reflètent cet état des âmes, et renferment des données eschatologiques dont une exégèse

---

1. Tertullien a pourtant écrit, *Ap.* 37 : Implevimus... senatum. Et nous avons les actes d'un sénateur romain, martyrisé sous Commode (*Acta Apollonii graeca*, dans *Anal. Bolland.* 14 (1895); études par Theodor Klette, dans *T. U.* 15, 2 (1897) et par Max Prinz von Sachsen, Mayence, 1903.

imprudente devait abuser. L'adaptation de la cité antique aux préceptes de l'Évangile comportait une série de problèmes pratiques, dont la solution complète appartenait au temps : ceux qui entreprirent de la brusquer ne pouvaient que compromettre l'Église. Tertullien n'était pas homme à s'arrêter en chemin, et à reculer devant les conclusions radicales. Dès lors que l'empire était condamné à brève échéance, quelle raison de s'attacher à l'empire? Il prêcha le royaume des cieux avec une fougue dont un patriotisme ombrageux devait s'alarmer, et porta dans les questions nationales un esprit cosmopolite qui, pour les Romains de sa génération, constituait un dangereux anachronisme. Déjà l'Apologétique renferme telle déclaration malsonnante aux oreilles des citoyens; le traité de l'idolâtrie va bien plus loin dans cette voie, et s'il fut lu dans les milieux païens, il dut y susciter de violentes colères [1].

Quant aux usages romains, Tertullien a le tort de ne pas distinguer toujours les usages inoffensifs et ceux qu'aucune raison ne saurait excuser. Nous l'avons vu inexorable à certaines exigences de la vie publique; celles de la vie privée le trouvent, à quelques égards, plus accommodant : il ne veut pas qu'on rompe toute relation d'amitié ou de famille avec les païens; mais à côté de ces concessions convenables, on rencontre des mots bien durs : « Est-il donc si nécessaire de vivre ? De quoi vous plaignez-vous? Il est trop tard, vous avez dû réfléchir avant de vous faire chrétien. » Indifférent aux choses de l'art, volontiers il proscrirait en masse tous les artistes. Hermogène lui est à peine moins odieux comme

---

1. Toutefois, ce serait une grande erreur de voir dans Tertullien un révolutionnaire. Trop profondément romain et trop profondément juriste pour aborder la réforme systématique de la société où il a grandi, on ne peut dire qu'il possède en propre un corps de doctrines sociales. Bien que plein de respect pour l'élan de générosité qui réalisa dans l'Église primitive la communauté des biens, et d'ailleurs très énergique à inculquer le devoir de l'aumône, il n'a rien d'un socialiste; et le principe de la fraternité chrétienne ne l'a point pénétré si avant qu'il songe à supprimer l'esclavage. Par le fond de sa nature, Tertullien demeure politiquement et socialement homme de tradition et d'autorité. Ces idées ont été bien mises en lumière par M. Guignebert, 2ᵉ partie, ch. 10 à 12.

peintre que comme hérétique. Peut-être lui reprochait-il à juste titre d'abuser de son pinceau ; mais ailleurs nous le voyons s'en prendre aux meilleures inspirations de l'art chrétien : comme à ces images du bon Pasteur dont on ornait les calices [1].

Son réquisitoire présente aussi des inconséquences. On sent qu'il voudrait interdire en bloc la littérature profane, toute pleine de mythologie ; néanmoins il ne le fait pas, de peur d'ôter à la foi une arme nécessaire, et, dans son embarras, il recourt à cet étrange compromis : le chrétien pourra étudier les belles lettres, il s'abstiendra de les enseigner. Malgré ces revanches de l'esprit pratique sur le paradoxe auquel trop souvent il sacrifie, la doctrine de Tertullien, prise dans l'ensemble, est dure. Il a eu le mérite de marquer avec une extrême vigueur que le chrétien ne doit jamais pactiser avec l'idolâtrie ; mais préoccupé d'écarter l'ombre même d'une coopération idolâtrique, il a enlacé son disciple d'un réseau inextricable de précautions.

Ces défaillances partielles ne doivent pas faire méconnaître la lutte pour un noble et pur idéal. Condamnés par leur vertu même à remplir envers l'idolâtrie le rôle de censeurs importuns, les chrétiens devaient réprouver les sacrifices superstitieux ; ils devaient réprouver des spectacles immoraux et cruels. Sur ces points où la conscience ne pouvait transiger, Tertullien s'est fait l'avocat de la justice et l'interprète de la conscience chrétienne ; d'ailleurs interprète plus loyal qu'exact, et souvent avocat compromettant.

V. CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE.

L'apologiste a rempli sa tâche : il a vengé ses chrétiens de reproches injustes, et couronné son plaidoyer par l'affirmation quelque peu hautaine de leur innocence. Mais son but ne serait pas atteint s'il n'avait fait que prouver aux païens l'injustice de leurs préventions : avec la cause de l'Église, il

---

1. *Pud.* 7 et 10. — Sur le bon Pasteur dans l'iconographie africaine, voir *Dict. arch.*, t. 1, p. 641. 735, et passim.

a pris en main la cause de la vérité chrétienne, et il veut triompher sur toute la ligne. Poursuivant donc le rationalisme païen sur le terrain du scepticisme où il se retranche, il s'attache, dans un épilogue, à établir le caractère transcendant du christianisme (46-49). Le christianisme est la Vérité absolue, venue de Dieu, *divinum negotium;* ce n'est pas, comme le veut l'opinion païenne, une philosophie entre autres [1].

Comme toujours, il argumente *ad hominem* [2]. Les philosophes, dites-vous, prêchent de parole et d'exemple tout ce que prêchent les chrétiens : innocence, justice, patience, sobriété, chasteté. D'où vient donc que vous traitez différemment les uns et les autres? Qui donc voudrait obliger un philosophe de sacrifier, de jurer, d'illuminer sa maison en plein jour? Libre à eux de déblatérer contre vos dieux, parfois même contre les princes; et loin de les condamner aux bêtes, volontiers on leur élève des statues. Cela se comprend : ils s'appellent philosophes, au lieu de s'appeler chrétiens. Le nom de philosophe ne chasse pas les démons; que dis-je? on voit des philosophes prodiguer aux démons les honneurs divins. Ces bateleurs de vérité courent après la gloire; les chrétiens, disciples sérieux et pratiques de la vérité, n'aspirent qu'au salut. Sur Dieu, sur la chasteté, la probité, la modestie, l'égalité d'âme, la droiture, la simplicité, les philosophes ne s'entendent pas, et leurs maximes sont tristement commentées par leur vie [3]. Quant aux chrétiens, assurément nous ne les

1. La première partie de l'Apologétique a d'ailleurs suffisamment prouvé que ce n'est pas *une religion* entre autres. — Pour ce qui suit, comparer *Ép. à Diognète*, 7 sq.

2. *Ap.* 46. — Sur la position philosophique de Tertullien, on peut lire la thèse de M. A. de Margerie : *De Q. S. F. Tertulliano opusculum philosophicum* (Orléans, 1855), p. 52-102; ou encore l'excellente introduction de M. Esser : *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893).

3. Tertullien, que nous avons déjà vu injuste envers Socrate, ne se fait pas faute d'accueillir ici toutes les anecdotes fâcheuses qui courent sur le compte des philosophes. D'ailleurs il s'inspire de Tatien, *Discours aux Grecs*, 2. 3. Ou bien faut-il admettre, avec M. Harnack, que Tatien et Tertullien ont puisé successivement à une même source, qui nous demeure inconnue? Cette conjecture ingénieuse a obtenu le suffrage de M. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs*, p. 40.

croyons pas impeccables, mais pour peu qu'ils s'oublient, nous ne les regardons plus comme chrétiens; un philosophe, quoi qu'il fasse, conservera son renom de philosophe. Donc on n'a pas le droit de confondre philosophe et chrétien. Au reste, les philosophes doivent tout à l'Écriture [1], premier trésor de toute sagesse. Quel poète, quel sophiste n'a bu à la source des prophètes? Les philosophes y puisèrent aussi; mais le sens, obscur aux Juifs même, leur échappa, et ils en troublèrent, par mille inventions, les dogmes certains. Dieu, le monde, l'âme : autant de questions capitales que chacun d'eux résout à sa guise. Ils avaient travesti l'A. T.; le N. T. lui-même ne devait pas échapper aux entreprises des faussaires, qui ont scindé l'unique voie des enseignements divins en un dédale d'opinions [2]. Soit dit pour empêcher de confondre les chrétiens avec les sectaires qui, en tant de façons diverses, maltraitent la vérité. Il faut le faire entendre une fois pour toutes à ces faux docteurs : la vérité est une; elle vient directement du Christ, en passant par ses disciples. Ceux qui la haïssent n'ont fait que l'exploiter contre elle-même; les esprits d'erreur suggéraient ces imitations qui livrent au mépris public le jugement, l'enfer, le paradis et les autres dogmes du christianisme. Rien n'est plus absurde que la métempsycose [3], et pourtant elle trouve des adeptes. Or, sous les traits de cette caricature, on retrouve la doctrine de la résurrection corporelle, avec ses perspectives effrayantes sur l'autre vie, avec l'alternative entre la gloire éternelle et ce feu éternel dont Dieu nous montre l'image dans la flamme inextinguible des volcans. Ces idées [4], dans la bouche des chrétiens, sont traitées de chimères; dans la bouche des philosophes et des poètes, elles paraissent des oracles de

---

1. *Ap.* 47. — On a déjà rencontré (*Ap.* 18) ces idées traditionalistes. Voir c. I, § 2, p. 6 et c. V, § 3, p. 221.

2. Nec mirum si vetus instrumentum ingenia philosophorum interverterunt. Ex horum semine etiam nostram hanc noviciolam paraturam viri quidam suis opinionibus ad philosophicas sententias adulteraverunt et de una via obliquos multos et inexplicabiles tramites sciderunt. — Tertullien vient d'esquisser l'histoire de la gnose.

3. *Ap.* 48. Cette page vigoureuse a été résumée, c. III, § 2, p. 145, n. 3.

4. *Ap.* 49. Hae sunt quae in nobis solis praesumptiones vocantur.

la science et du génie. Ils recueillent l'admiration et les honneurs; nous recueillons la raillerie et les châtiments. Pourtant ces idées s'imposent à nous, et elles nous rendent meilleurs, par la crainte d'un supplice éternel ou l'espoir d'une éternelle récompense. Qui donc poursuit une chimère? Nous, qui pratiquons la vertu, ou vous qui la condamnez? Nos doctrines sont à tout le moins inoffensives; et les doctrines vous trouvent d'ordinaire plus tolérants [1]. S'il en est qui méritent la risée publique, rien ne saurait justifier les rigueurs que vous exercez contre nous, aux applaudissements de la foule : le glaive, le feu, la croix, les bêtes. Cependant vous n'auriez aucun pouvoir sur nous si nous ne le voulions. Nous sommes chrétiens par notre libre choix; et cette foule, qui triomphe en nous voyant souffrir, se trompe, car nous préférons la mort à l'apostasie, et le martyre comble nos vœux.

Par cette fière déclaration, Tertullien prend nettement position contre la philosophie païenne, et répudie toute solidarité avec la gnose. Était-ce une habileté? Oui, sans doute, à tout prendre; car mieux valait pour l'Église encourir de franches haines que perpétuer des malentendus dangereux. En tout cas, c'était une nouveauté; car les lettrés chrétiens du deuxième siècle, porteparoles de la communauté persécutée, empruntaient volontiers à la sagesse antique des fragments de vérité conformes à l'Évangile [2].

Au reste, Tertullien lui-même n'a pas entièrement rompu

---

1. Nam et multis aliis similia quibus nullas poenas irrogatis, vanis et fabulosis, inaccusatis et impunitis ut innoxiis. — C'est sans doute ce trait que vise M. Noeldechen, quand il accuse (p. 182) Tertullien de se mettre en demi-contradiction avec lui-même en revendiquant pour le christianisme le droit commun des philosophies. Il y aurait quelque injustice à souligner cette critique. Car en réalité, Tertullien ne fait que poursuivre son argumentation *ad hominem*, et prouver la transcendance du christianisme par l'inconséquence même de ses adversaires, qui, ne voyant en lui qu'une doctrine comme les autres, le traitent néanmoins autrement que les autres. Ce trait lancé en passant ne constitue pas un appel au droit commun des philosophies, et nous savons que Tertullien n'en veut pas.

2. Ainsi saint Justin, 2 *Ap*. 8. 10. 13. — Les apologistes athéniens surtout se réclamaient de la philosophie : Ἀδριανῷ Ἀντωνείνῳ... Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος. — Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ Γερμανικοῖς Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον Φιλοσόφοις (Athénagore). — Enfin Tatien signait : Ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός.

avec leur langage : cette assimilation du christianisme à une philosophie, qu'il repousse dans l'Apologétique, il paraîtra l'accepter dans le *De pallio*. On sait l'origine de cette curieuse apologie personnelle. En quittant la toge romaine pour le manteau grec, qui était le vêtement des philosophes [1], Tertullien paraît avoir causé un certain émoi dans les cercles de Carthage : il y répondit en persiflant les rieurs. Plein de problèmes curieux pour l'archéologue et le linguiste, son petit tract obscur et quintessencié offre peu à glaner au théologien. Nous relèverons seulement le mot final, où le christianisme est défini : *une philosophie meilleure* [2]. Ce mot n'infirme pas les assertions de l'Apologétique. Tertullien consent à appeler le christianisme une philosophie, mais il sous-entend que cette philosophie surpasse toutes les autres, autant que la vérité révélée de Dieu surpasse toutes les combinaisons de la raison humaine. Et jamais il n'eut pour la raison les mêmes égards qu'un saint Justin, un Clément d'Alexandrie, et les autres adeptes de la pensée grecque.

VI. LE MARTYRE.

On connaît déjà la dernière page de l'Apologétique [3] : défi jeté aux bourreaux, qui ne sauraient, malgré tous leurs supplices, dompter la constance des martyrs. Ce n'est pas sans dessein que Tertullien finit par cette idée : il attache une importance capitale à ce témoignage du sang, qui constitue un

---

1. On a beaucoup discuté sur ce changement de costume. Bien d'autres philosophes au deuxième siècle, portèrent le pallium, entre autres Marc Aurèle. Saint Justin le portait aussi, après sa conversion au christianisme (Voir le début du *Dialogue*). Il est probable qu'en adoptant le pallium Tertullien voulait faire profession d'ascétisme chrétien. C'était une *prise d'habit*, selon le mot de M. Boissier (*Fin du paganisme*, t. 1, l. 3, c. 1, 2. — Pour tout ce qui concerne le traité du manteau, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à cette spirituelle étude).

2. *Pal.* 6 : Gaude, pallium, et exulta : melior jam te philosophia dignata est, ex quo christianum vestire coepisti.

3. *Ap.* 50. Voir c. I, § 4. p. 32. — Saint Justin avait dit, I *Ap.* 57 : Οὐ γὰρ δεδοίκαμεν θάνατον... παθῶν τῶν ἐνταῦθα καὶ χρειῶν ἡμᾶς ῥυόμενοι εὐεργετοῦσιν, ἑαυτοὺς δὲ φαύλους ... δεικνύουσιν. — Cf. 1 *N.* 18. 19.

triomphe moral d'une grandeur incomparable, et permet, mieux que tout le reste, de mesurer la supériorité du christianisme sur les sectes qui le combattent. Non content de livrer cette idée aux réflexions des persécuteurs, il a voulu la commenter à l'usage des fidèles dans un écrit spécial, où nous trouvons sa théologie du martyre [1].

Il s'agissait de prémunir les âmes contre les conseils perfides de l'hérésie [2]. Le scorpion, fléau des étés, distille sournoisement un venin redoutable : ainsi les gnostiques et autres docteurs de mensonge, qu'enfante l'ardeur de la persécution, ne manquent-ils pas de bons prétextes pour légitimer l'apostasie [3]. Contre la piqûre de ces reptiles, Tertullien connaît un spécifique merveilleux (*scorpiace*) : c'est la foi, qui ne recule pas même devant le martyre.

Il insistera d'abord [4] sur la nécessité du martyre en certains cas. Ces hérétiques sont gens à ne pas ménager : il faut les briser pour les réduire. Là-dessus il rappelle les anathèmes divins contre l'idolâtrie (Ex. 20, 2 sq; 20, 22 sq; Deut. 6, 4 sq; 11, 27 sq; 12, 2 sq; 12, 30; 13, 1 sq. 6 sq. 16 sq; 27, 15; Lev. 19, 4; 25, 55; 26, 1). Il ne s'arrêtera pas à prouver que Dieu avait le droit de poursuivre l'idolâtrie et de la frapper avec rigueur [5]; mais il montrera par l'histoire que Dieu a tenu la main à l'exécution de ses ordres (Ex. 32 : le veau d'or; trois mille Israélites mis à mort par leurs proches; Num. 25 : près de Sélim, idolâtrie avec les filles de Moab; vingt-trois mille victimes; Judic. 2 : après la mort de Josué, Israël honore Baal et Astarté; il est livré au glaive de ses ennemis). Ces commandements divins, et leur sanction historique, montrent assez ce que Dieu pense de l'idolâtrie [6]. Or l'obligation de n'y pas tomber conduit au martyre. On voit donc que, contrairement à ce que disent les hérétiques, le martyre rentre dans le plan divin.

---

1. A compléter par *Ap.*, passim; *Mart.*; *Cor.*, passim.
2. *Scorp.* 1.
3. Voir Irénée 1, 24, 4 sur la complaisance de Basilide, qui dispensait de confesser le Crucifié.
4. *Scorp.* 2.
5. *Ib.* 3.
6. *Ib.* 4.

Le martyre est voulu par un Dieu bon[1] : donc c'est un bien. Il s'oppose au mal de l'idolâtrie : donc encore c'est un bien. Cela pourrait suffire à son éloge. Cependant l'homme s'insurge contre la douleur, comme un malade contre son médecin. Pourtant le médecin apporte le salut; et le médecin divin, lors même qu'il prescrit la mort, sait la rendre inoffensive. Le martyre est un remède salutaire, qu'il faut bénir. C'est encore une arène que Dieu ouvre à la vaillance chrétienne[2]. Pourquoi Dieu n'aurait-il pas le droit de produire ses athlètes, soit pour éprouver leurs forces, soit pour stimuler leur émulation? S'ils meurent en combattant, ils sont assurés du pardon de leurs fautes, et obtiennent ainsi la suprême miséricorde[3]. Est-ce là de la cruauté? Mais l'hérésie veut absolument trouver Dieu homicide[4]; elle prétend même en montrer la preuve dans l'Écriture (Prov. 9, 2)[5]. Or il ne suffit pas de lire l'Écriture; il faut la comprendre. On accuse Dieu de cruauté, faute de pénétrer ses desseins. Il ne traite pas ses élus autrement que son propre Fils (Zach, 13, 9; cf. Rom. 8, 32; 4, 25). Qui osera lui contester ce droit? Les cultes païens ont bien leurs victimes humaines : pourquoi Dieu ne pourrait-il pas réclamer des martyrs, comme victimes de choix? En fait, sa volonté à l'égard du martyre est clairement exprimée dans l'Écriture[6]. (Ps. 115, 15; Is. 57, 1.) Et depuis l'origine du monde, les amis de Dieu sont persécutés : Abel, les prophètes, les trois enfants de la fournaise, martyrs sans avoir perdu la vie, et celui qui devait sceller la Loi et les

1. *Scorp.* 5.
2. *Ib.* 6.
3. Posuit igitur (Deus) secunda solacia et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde secuturum. De cujus felicitate David : Beati quorum dimissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputaverit Deus delictum (Ps. 31, 1. 2). Proprie enim martyribus nihil jam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur. Sic dilectio operit multitudinem peccatorum (1 Petr. 4, 8), quae Deum sc. diligens ex totis viribus suis, quibus in martyrio decertat, ex tota anima sua, quam pro Deo ponit, hominem martyrem excudit. — Voir sur le baptême de sang, c. VII, § 4, p. 330. — *R.* 52 : Alia caro volatilium, i. e. martyrum, qui ad superiora conantur, alia piscium, i. e. quibus aqua baptismatis sufficit.
4. *Scorp.* 7.
5. Sur ce texte, voir c. V, § 2, p. 239.
6. *Scorp.* 8.

prophètes, Jean-Baptiste. Il était dans l'ordre de la Providence de faire souffrir les premiers témoins de la vérité, pour l'affermissement des croyants à venir. Si de l'A. T. on passe au N[1]., on retrouve le même esprit dans les paroles du Christ (Mat. 5, 10 sq; 10, 16 sq). Le Christ exige la confession de son nom en terre. Si Valentin imagine je ne sais quelle confession hors de ce monde[2], ce n'est point celle dont parle l'Évangile. Les textes évangéliques relatifs au martyre[3] abondent (Luc. 14, 26; Mat. 10, 39. 19; 25, 36; Luc. 18, 7; Mat. 13, 3 sq). On n'a pas le droit de les prendre au sens allégorique; sinon, c'en est fait de l'Écriture. Et à qui donc demander la moelle des Écritures[4], sinon aux disciples instruits par Jésus même pour devenir nos maîtres dans la foi? Pierre, Jacques, Jean, et puis Paul? Or on les trouve unanimes sur la doctrine du martyre (1 Petr. 2, 20 sq; 4, 12 sq; — 1 Joan. 3, 16; 4, 18; Apoc. 2, 10 sq; 7, 14; 21, 8; — 2 Thess. 1, 4. 5[5]; Rom. 5, 3 sq; 8, 17 sq; 35-39; 2 Cor. 11, 23 sq; 12, 10; 4, 8 sq. 16 sq; Phil. 1, 29-30; 2, 17 sq; 2 Tim. 4, 6 sq; 2, 11 sq; 1, 8. 7). Tout en ordonnant de rendre à César ce qui appartient à César, les Apôtres rappelaient que l'homme n'appartient qu'à Dieu[6]. Et quand même nous ne pourrions pas nous fier aux écrits des Apôtres, leur vie nous resterait[7]. Le livre des Actes n'a pas besoin de commentaire. Cette histoire, que Pierre, Étienne, Jacques, Paul ont écrite avec leur sang est la meilleure des exhortations au martyre. Paul, averti par Agabus que les fers l'attendent, déclare n'aspirer qu'à la mort pour le nom de son Seigneur Jésus-Christ (Act. 21, 13 sq). Si alors quelque Prodicus ou quelque Valentin avait voulu l'arrêter, il aurait entendu de la bouche du disciple la même parole que le diable entendit de la bouche du Maître : « Retire-toi, Satan! » Cette parole, il l'entendra encore; car tout

1. *Scorp.* 9.
2. *Ib.* 10.
3. *Ib.* 11.
4. *Ib.* 12.
5. *Ib.* 13.
6. *Ib.* 14.
7. *Ib.* 15.

le venin de l'hérésie est sans force contre des cœurs armés de la foi.

A l'époque où Tertullien écrivait ce chaleureux plaidoyer en faveur du martyre, il était probablement déjà touché par l'hérésie montaniste [1]. Mais la haute idée qu'il s'était faite du christianisme n'avait pas chancelé dans son esprit, et il retrouvait, pour le défendre, des accents dignes de l'Apologétique.

VII. CONCLUSION.

Résumons l'impression de ces luttes pour l'Église contre le siècle.

Le magistrat romain, chargé d'appliquer la loi, ne pouvait guère manquer de voir dans les paroles de Tertullien un défi ; et plus l'esprit de la loi l'avait pénétré profondément, plus il devait regarder avec colère le champion de la liberté religieuse. Aux plaintes, parfois énergiques, mais en somme respectueuses et déférentes, des premiers apologistes, Tertullien faisait succéder la sommation hautaine et presque provocante : c'était une nouveauté dans la monarchie des Césars, habitués à ne pas voir discuter leurs ordres; et l'*Apologeticum* pourrait bien n'avoir pas été pour rien dans la recrudescence de persécution qui, peu d'années après, inonda l'Afrique de sang [2].

Hors des cercles officiels, l'opinion dut être partagée. La coalition des vices, des préjugés et des haines entraînait les esprits étroits et les cœurs vils à une guerre sans merci contre le christianisme. Mais le paganisme libéral ne pouvait man-

---

1. *Scorp.* 1 : Tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, tunc omnes martyriorum refragatores ebulliunt, calentes et ipsi offendere, figere, occidere. Dans ces *martyriorum refragatores*, il est difficile de ne pas reconnaître les *psychici*, visés *Cor.* 1 : Plane superest ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem Spiritus Sancti respuerunt.

2. L'édit de Sévère (Spartien, 17), date de 200 ou 202. La persécution qui suivit fut marquée à Carthage par le martyre de sainte Perpétue et de ses compagnons; à Alexandrie, par celui de Léonide, père d'Origène. Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.* 2, 20, fin. — Paul Allard, *Persécutions*, t. 2, p. 62 sq.

quer de sentir la force de cette argumentation victorieuse, et peut-être quelques natures élevées y trouvèrent-elles la révélation d'une grandeur morale ignorée.

Pour les fidèles, ce fut sans doute un triomphe intime. Car une voix éloquente portait en haut lieu l'expression de leur foi et de leurs espérances; leur conscience applaudissait à une justification si éclatante, et ils pardonnaient sans peine à leur avocat des imprudences de langage qui mettaient les adversaires en fâcheuse posture. Peu propre à fléchir les rigueurs du pouvoir, l'*Apologeticum* l'était éminemment à raffermir le moral de la communauté chrétienne.

Si, comme on peut le croire, la polémique de Tertullien produisit un effet utile, ce dut être surtout à l'intérieur de l'Église.

CHAPITRE IX

LE MONTANISME

I. LE MONTANISME EN ORIENT.

Tandis que Tertullien combattait avec une fierté provocante, au premier rang [1] des défenseurs de l'Église, un mouvement religieux parti de l'Orient troublait profondément les chrétientés de l'Afrique latine. Né dans la Phrygie, au pays des corybantes, rappelant par ses manifestations extérieures les anciens cultes orgiaques, ce mouvement avait eu pour auteur principal un néophyte originaire du bourg d'Ardaban en Mysie, Montan [2], dit le Paraclet ; il prétendait substituer au gouvernement régulier de l'Église le règne des charismes personnels.

Très actif durant la période apostolique, le prophétisme avait décliné à mesure que l'enthousiasme de la première heure faisait place à une organisation stable. Le N. T. nous montre à l'œuvre [3] Agabus, Judas, Silas, les filles du diacre Philippe;

---

1. Sources de l'histoire du montanisme : Eusèbe, *H. E.* 5, 3 et 14-19; saint Épiphane, *Haeres.* 48. 49; *Philosophumena*, 8, 19; 10, 25; — Tertullien, *passim*.

A consulter : Bonwetsch, *die Geschichte des Montanismus* (Erlangen 1881). — Belck, *Geschichte des Montanismus* (Leipzig, 1883). — Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig, 1884). — Voigt, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistichen Kampfes* (Leipzig, 1891). — Funk, art. *Montanismus* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg [2], t. 8, p. 1827-1842. — Harnack, *Chronologie der A. C. L.*, 1, p. 363-381. — V. Ermoni, *La crise montaniste*, dans *R. Q. H.*, t. 72 (1902), p. 61-96.

2. Eusèbe, *H. E.* 5, 14 : Τὸν μὲν δὴ παράκλητον Μοντανόν, τὰς δ' ἐξ αὐτοῦ γυναῖκας, Πρίσκιλλαν καὶ Μαξίμιλλαν.

3. Act. 11, 28; 15, 22. 32; 21, 9. 10. — Cf. Rom. 12, 6; 1 Cor. 11, 4; 12, 28; 14, 3; Eph. 2, 20; Eph. 4, 11 : Αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.

la *Didachè*[1] assigne encore aux prophètes le premier rang dans la hiérarchie. Parmi les héritiers du charisme prophétique, nous connaissons[2] Ammia de Philadelphie et Quadratus. Au milieu du deuxième siècle, ce charisme paraît presque éteint. Montan prétendit le ressusciter. Cet hérésiarque nous est dépeint[3] comme un intrigant, que l'ambition avait livré à l'influence du démon, et en qui se manifesta tout à coup un spiritisme, étrange[4]. Les discours violents que, durant ses extases, il tenait contre la tradition chrétienne et la succession apostolique, firent scandale parmi les fidèles d'Asie. Tandis que la plupart le tenaient pour un démoniaque, un petit nombre vit en lui un vrai prophète. Par des flatteries adroites, mêlées de remontrances, il réussit à dominer ses adeptes; deux femmes, Maximilla et Priscilla, quittèrent leurs époux[5] pour le suivre, et bientôt présentèrent les mêmes symptômes de possession diabolique. L'épiscopat s'émut : Zotique de Comane et Julien d'Apamée voulurent confondre l'esprit qui parlait par la bouche de Maximilla; Sotas d'Achialos se mit en devoir de l'exorciser : ils en furent empêchés par les gens de la secte. Cet esprit disait[6] : « On me chasse comme un loup du milieu des brebis; or je ne suis pas loup, mais verbe, esprit et puissance. » A la suite de nombreux synodes tenus par les chefs de l'Église, les nouveaux prophètes furent excommuniés. S'il faut en croire des récits qui avaient cours en Orient, Montan et Maximilla finirent par se pendre; un certain Théodote qui, par la puissance du démon, s'élevait dans les airs, tomba sur le sol et se rompit les membres. Toujours est-il que les guerres et les fléaux prophétisés par les monta-

---

1. *Did.* 13, 3 : Δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. — *Ib.* 10, 7; 15, 1.

2. Eusèbe, *H. E.* 5, 17, 4. — Quadratus prophétisait sous Trajan, *H. E.* 3, 37, 1.

3. La source principale de ces renseignements est l'auteur anonyme de trois livres à Abercius Marcellus, consulté par Eusèbe (*H. E.* 5, 16. 17).

4. Sur les extases de Montan, voir Épiphane, *Haer.* 48, 4 sq. — L'esprit de Montan se donnait pour Dieu en personne, *Ib.* 48, 11.

5. Eusèbe, *H. E.* 5, 16, 9; 18, 3: Τοὺς ἄνδρας καταλιπούσας. Πῶς οὖν ἐψεύδοντο Πρίσκιλλαν παρθένον ἀποκαλοῦντες;

6. Eusèbe, *H. E.* 5, 16, 17.

nistes ne se produisirent pas au temps voulu, ce qui discrédita leurs charismes. Il fallut renoncer à voir en eux les oracles de l'Esprit-Saint. Maximilla elle-même avait dit que la prophétie finirait avec elle [1]. A défaut de prophètes, le montanisme prétendait encore montrer des martyrs [2]; mais leur héroïsme était suspect à plus d'un titre, et les martyrs de l'Église catholique évitaient soigneusement de se laisser confondre avec ces fanatiques. Déjà dans le passé, la Phrygie paraît avoir été le pays des confessions téméraires : c'était un Phrygien que ce Quintus, mentionné par le martyre de saint Polycarpe [3], qui avait entraîné plusieurs compagnons au martyre, et qui lui-même, à la vue des bêtes, prit peur et apostasia. Un coryphée du montanisme, nommé Thémison [4], qui s'était racheté à prix d'argent, ne s'en croyait pas moins le droit de se poser en martyr. Le martyr Alexandre [5] n'était qu'un apostat, devenu voleur de grands chemins et incarcéré comme tel : une fois en prison, il se souvint de sa religion, pour lui demander les moyens de se tirer d'affaire.

Parmi les contemporains de l'hérésie phrygienne, Apollonios [6] l'avait montrée à l'œuvre, dans un écrit qu'Eusèbe eut entre les mains. D'après cet auteur, Montan séparait les époux, prescrivait des jeûnes, annonçait la prochaine apparition de la Jérusalem céleste, non loin de Pépuze [7] et de Thymium, ce qui provoqua vers ces villes un vaste exode des populations phrygiennes. Par ailleurs on nous dit que la secte ne dédaignait pas l'argent, la toilette et le jeu. Nous n'avons pas les écrits importants dirigés contre le montanisme par Apollinaire d'Hiérapolis; ceux de Miltiade [8] et de Sérapion [9] d'Antioche ne

1. Épiphane, *Haeres.* 48, 2 : Φάσκει γὰρ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη Μαξίμιλλα ἡ προφῆτις, ὅτι, φησὶ, μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.
2. Eusèbe, *H. E.* 5, 18, 5 sq.
3. *Martyr Polycarp.* 4.
4. Eusèbe, *H. E.* 5, 16, 17; 18, 5.
5. *Ib.* 5, 18, 6-10.
6. Eusèbe, *H. E.* 5, 18, 1. **Τῆς** δὲ κατὰ Φρύγας καλουμένης αἱρέσεως, ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς, ἀκμαζούσης εἰς ἔτι τότε κατὰ τὴν Φρυγίαν ἔλεγχον ἐνστησάμενος ἴδιον κατ' αὐτῶν πεποίηται σύγγραμμα.
7. Eusèbe, *H. E.* 5, 18, 2; Épiphane, *Haer.* 48, 14.
8. Miltiade, ap. Eusèbe, *H. E.* 5, 17.
9. Sérapion d'Antioche, ap. Eusèbe, *H. E.* 5, 19.

nous sont connus que par quelques mots. Mais évidemment une hérésie qui suscitait tant de contradictions n'était pas négligeable. Les débuts de Montan remontent, selon la version vraisemblable de saint Épiphane[1], à la dix-neuvième année d'Antonin, 157 de notre ère. Vingt ans plus tard, sous Marc Aurèle, nous trouvons un montaniste, nommé Alcibiade[2], jusque dans les prisons de Lyon, où, mêlé aux autres confesseurs de la foi, il continue à vivre de pain et d'eau, selon toute la rigueur de la secte. Celui-ci d'ailleurs n'était pas opiniâtre : les représentations de ses compagnons l'amenèrent à user, en esprit de gratitude, des dons du Créateur. Mais cette première apparition du montanisme en Occident fut, aux yeux des captifs, un fait assez notable pour qu'ils jugeâssent bon d'en écrire aux églises d'Asie et de Phrygie, en même temps qu'au pape Éleuthère.

Une diffusion si rapide ne s'expliquait pas si la prédication montaniste n'avait rencontré des auxiliaires. Parmi ces auxiliaires, qui transformèrent en un vaste ensemble religieux le produit incomplet du sol phrygien, nous signalerons le rêve millénariste, surexcité par la littérature apocalyptique et sibylline, puis les tendances ascétiques préconisées par divers apocryphes du N. T.

On sait de quelle faveur a joui, au deuxième siècle chrétien, le livre d'Hénoch[3]. Là même où on ne lui donnait pas place dans le canon des Écritures, on y reconnaissait l'écho des prophètes, et volontiers on y cherchait des lumières sur les derniers jours du monde. En nous rendant, il n'y a guère plus de cinquante ans, cette apocalypse grandiose[4], l'Abyssinie nous a permis de pénétrer plus avant dans la pensée des premières générations chrétiennes. Elles trouvaient là, en re-

---

1. Saint Épiphane, *Haer.* 48, 1. — Voir Harnack, *Chronologie der ACL* p. 372.

2. Eus. 5, 3. — Les montanistes sont, pour les confesseurs de Lyon, οἱ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον.

3. On peut en dire autant, proportion gardée, des autres productions de l'apocalyptique juive : Assomption de Moïse, Apocalypse de Baruch, Psaumes de Salomon, etc.

4. *Das Buch Henoch*, herausgegeb. von Flemming und Radermacher (Leipzig, 1901); voir l'introduction par Flemming.

gard des malédictions préparées au crime, l'image idyllique de cette terre que Dieu fera fleurir pour ses élus [1], où la fécondité des justes n'aura d'égale que celle du sol destiné à les nourrir; de cette vallée profonde [2] où ils se reposeront à l'abri des persécuteurs; de cette cité de refuge [3] à laquelle se heurteront les chars ennemis. Elles y voyaient se dérouler sous diverses allégories [4] des perspectives de bonheur terrestre pour l'humanité vertueuse. Des images semblables se rencontrent dans les vers sybillins. Parmi les auteurs chrétiens [5], l'hérétique Cérinthe fut le premier à les transposer, d'ailleurs grossièrement, dans son paradis sensuel [6]. Elles figuraient aussi dans la prédication de Papias, dont saint Irénée nous a conservé [7] ce souvenir : « Des jours viendront où naîtront des vignes, ayant chacune dix mille sarments, et à chaque sarment dix mille branches, et à chaque branche dix mille verges et à chaque verge dix mille grappes et à chaque grappe dix mille grains; et chaque grain, mis sous le pressoir, donnera vingt-cinq mesures de vin. Et quand quelqu'un des saints étendra la main vers une grappe, une autre s'écriera : je suis une grappe meilleure, prends moi, rends grâce au Seigneur. Et de même les grains de froment... » On scrutait l'A. et le N. T. pour y trouver la justification de ces rêves eschatologiques. L'épître de Barnabé voit dans l'hexaméron la preuve symbolique que le monde durera six mille ans jusqu'au règne de Dieu. Saint Justin trouve dans l'Apocalypse la prophétie d'un règne du Christ, pendant mille ans, dans Jérusalem [8]. Saint Irénée ne fixe pas de chiffre, mais il s'étend longuement, d'après Isaïe,

---

1. *Hénoch*, 10, 17-20.
2. *Ib.* 53.
3. *Ib.* 56. 57.
4. Allégorie des troupeaux, 90, 29 sq; allégorie des semaines 91-93.
5. Sur *les phases successives de l'erreur millénariste*, voir l'article de M. V. Ermoni, *R. Q. H.*, t. 70 (1901), p. 353-388.
6. Eusèbe, *H. E.* 7, 25, 3.
7. Saint Irénée, *Haer.* 5, 33, 3.
8. Saint Justin, *Dial.* 80-81. Sur le millénarisme de saint Justin, voir L. Laguier dans *R. C. F.* t. 39 (1904), p. 182-193. — Au dire d'Eusèbe (*H. E.* 6, 7) le chronographe Judas, dans un travail sur les semaines de Daniel, qu'il avait conduit jusqu'à la dixième année de Sévère, annonçait l'apparition imminente de l'Antéchrist.

sur le règne du Christ et des saints dans Jérusalem, et n'admet pas qu'on puisse voir là une allégorie. Autant d'indices très clairs de l'état des esprits : la prédication montaniste tombait dans un sol bien préparé.

Aux âmes enfiévrées par l'espoir millénariste, divers écrits moraux offraient en outre l'aliment d'un encratisme rigoureux. « Je suis venu abolir les œuvres de la femme », dit le Seigneur dans l'*évangile selon les Égyptiens* [1]. A Salomé qui lui demande quand on connaîtra les choses touchant lesquelles elle a questionné, il répond : « Quand vous aurez foulé aux pieds le vêtement de honte (= le corps), quand le dehors sera comme le dedans, quand les deux ne feront qu'un, le mâle et la femelle, et qu'il n'y aura plus ni mâle ni femelle. » L'auteur de la *IIa Clementis* a cité le second de ces textes [2] ; il n'en tire d'ailleurs qu'une énergique exhortation à la chasteté [3]. Mais la doctrine renfermée dans l'évangile selon les Égyptiens devait être adoptée dans toute sa rigueur par Tatien et par le valentinien Julius Cassianus, qui proscrivent l'union des sexes [4]. Dans les *Acta Thomae* [5], de jeunes époux sont invités par le Christ à renoncer au mariage. Le même esprit se retrouve dans les *Acta Pauli et Theclae* [6], dans les *Acta Petri cum Simone* [7]. L'existence d'un courant ascétique très sévère, au deuxième siècle, est donc établie par de nombreuses preuves. Le montanisme, qui arrachait les femmes à leurs maris, abondait dans le sens de cet ascétisme, et par là s'explique une partie de son succès.

1. Voir Clément d'Alexandrie, *Stromat.* 3, 6. 9. 13. — Cf. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente*, dans *T. u. U.* t. 5, 4 (1889), p. 204 sq ; E. Nestle, *Novi Testamenti graeci supplementum*, p. 72. 73.

2. Clément, 2 *Cor.* 12.

3. Il me semble qu'on a parfois bien exagéré l'encratisme de cet écrit. La σφραγίς dont il est question à deux reprises (7, 6 ; 8, 6) n'est pas autre chose que le baptême, dont il faut garder la pureté sans tache. (Comparer Hermas, Sim. 9, 16, 3. 4 ; 31, 1. 4). La recommandation relative au temple de Dieu (9, 3) est un écho direct de saint Paul, 1 Cor. 3, 16. Je ne crois pas que le mot ἐγκράτεια (15, 1) lui-même implique un appel à la continence absolue et universelle.

4. Clément d'Alexandrie, *Strom.* 3, 13.

5. *Acta Thomae*, éd. M. Bonnet, p. 11 sq ; 55 sq.

6. *Acta Pauli et Theclae*, 5 sq. ; éd. Lipsius p. 238 sq.

7. *Acta Petri cum Simone*, 33. 34, éd. Lipsius, p. 85 sq. — Sur les points de contact du montanisme avec le marcionisme, voir Noeldechen, p. 248.

L'hérésie phrygienne — ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις — continua d'évoluer en Asie sous divers noms au troisième et quatrième siècles. Saint Épiphane cite pour mémoire les *Tascodrugites* [1], ainsi nommés à cause d'une attitude rituelle qui leur était propre : durant la prière, ils appliquaient l'index sur le nez (τάσκος pieu, δροῦγγος nez). Une autre secte issue du montanisme, mais notablement différente [2], végéta sous les noms de *Pépuziens,* de *Quintilliens,* de *Priscilliens* ou d'*Artotyrites,* qui rappellent soit la ville sainte de Pépuze, soit les prophétesses Quintilla et Priscilla, soit enfin l'emploi de pain et de fromage (ἄρτος, τυρός) dans la célébration des mystères. On n'a aucune raison de croire que ces divagations orientales aient jamais pénétré en Occident : leur histoire est donc tout entière étrangère à notre sujet.

II. MONTANISME AFRICAIN. — ÉVOLUTION DES IDÉES DE TERTULLIEN.

Les origines du montanisme africain demeurent environnées de ténèbres, où les écrits de Tertullien ne projettent que d'incertaines lueurs. Est-ce de Rome que l'influence montaniste, comme tant d'autres, rayonna sur Carthage? On n'aura pas de peine à le croire si l'on réfléchit que déjà l'attention du pape Soter paraît avoir été attirée sur la secte [3], que son successeur Éleuthère en fut entretenu par une lettre des confesseurs lyonnais [4], que sous Victor ou sous Zéphyrin Praxéas vint d'Asie à Rome et réussit à gâter les affaires des prophètes [5]; qu'au temps du même Zéphyrin le montaniste Proclus enseignait à Rome [6] et rencontrait un adversaire redoutable

1. Épiphane, *Haer.* 48, 14.
2. *Ib.* 49, 1 : Κυιντιλλιανοὶ δὲ πάλιν, οἱ καὶ Πεπουζιανοὶ καλούμενοι, Ἀρτοτυρῖται τε καὶ Πρισκιλλιανοὶ λεγόμενοι, οἱ αὐτοὶ μὲν ὄντες κατὰ Φρύγας, καὶ ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενοι· διῄρηνται δὲ κατά τινα τρόπον. — *Ib.* 49, 2. 3; 48, 15.
3. *Praedestinatus*, 26. 86.
4. Eusèbe, *H. E.* 5. 3.
5. *Prax.* 1.
6. Eusèbe, *H. E.* 2, 25, 6 : Ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ Γάϊος ὄνομα, κατὰ Ζεφυρῖνον

dans la personne de Caïus; que ce Proclus fut personnellement connu et estimé de Tertullien [1].

Il y a tout lieu de croire que le montanisme ne se posa point tout d'abord en rival de la grande Église. Ce n'est guère ainsi que s'acclimatent les nouveautés doctrinales au sein du christianisme, et sans doute des infiltrations lentes dans quelques communautés catholiques préparèrent la manifestation ouverte de l'esprit phrygien. Comme il avait certains côtés inoffensifs, édifiants même, il put passer inaperçu, jusqu'au jour où des voix autorisées dénoncèrent le péril et où une scission s'opéra entre l'orthodoxie et les groupes contaminés. Tertullien lui-même paraît avoir gardé quelque temps une position moyenne, sollicité d'un côté par l'attrait de la prédication orientale, retenu de l'autre par son attachement à l'Église mère. Il n'était pas seul à compter des amis dans les deux camps. Depuis longtemps on a relevé dans la passion de sainte Perpétue et de ses compagnons des traces d'esprit montaniste [2], et il semble raisonnable d'admettre que le collecteur anonyme de ces actes avait subi l'influence de la prophétie nouvelle [3]. Nous n'en dirons pas autant de ces martyrs eux-mêmes, et l'opinion qui leur attribue un montanisme prononcé, pour répandue qu'elle

---

Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον· ὅς δὴ Πρόκλῳ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένῳ γνώμης ἐγγράφως διαλεχθείς... — 3, 31, 4 : Καὶ ἐν τῷ Γαΐου δέ, οὗ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, διαλόγῳ Πρόκλος... — 6, 20, 3 : Ἦλθε δὲ εἰς ἡμᾶς καὶ Γαΐου λογιωτάτου ἀνδρὸς διάλογος, ἐπὶ Ῥώμης κατὰ Ζεφυρῖνον πρὸς Πρόκλον τῆς κατὰ Φρύγας αἱρέσεως ὑπερμαχοῦντα κεκινημένος. — Cf. Harnack, *A C L* p. 601-603.

1. *Val.* 5 : Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. — On remarquera que le nom de Proclus est ici associé aux noms de trois auteurs orthodoxes : Justin, Irénée, Miltiade.

2. *Passio SS. martyrum Perpetuae et Felicitatis,* praefat. : Sed viderint qui unam virtutem Spiritus unius sancti pro aetatibus judicent temporum, cum majora reputanda sint noviciora quaeque ut novissimiora, secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta (Joel 2, 28. 29; Act. 2, 17. 18). Itaque et nos qui, sicut prophetias, ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus...; *Ib.* 6, 4 (fin) : (Gloriam D. N. J. C.) qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minus veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur.

3. Voir cependant l'argumentation de Ruinart (*Prolegomena*, 6. 7) contre Valois.

soit encore [1], nous paraît tout à fait insoutenable. Le cardinal Orsi l'a réfutée [2] avec un grand luxe d'érudition, et un pareil effort n'était peut-être pas nécessaire. Sainte Perpétue et ses compagnons ont laissé dans la tradition catholique le souvenir le plus pur et le plus édifiant; aucune ombre ne plane sur leur orthodoxie. Les éloges de Tertullien [3], s'ils étaient seuls, seraient justement suspects; mais ceux du diacre Pontius [4], biographe de saint Cyprien, ne le sont pas, et bien qu'il ne nomme pas nos martyrs, on ne peut guère douter qu'il ne les ait en vue, dans son allusion à une collection d'actes datant de cette même persécution. Il y a plus : leur culte est attesté dans l'église de Rome au milieu du quatrième siècle par le calendrier philocalien [5]. Au cinquième, saint Augustin prononçait jusqu'à trois sermons [6] *De natali Perpetuae et Felicitatis*. Leur passion ne leur assigne point une place à part entre les martyrs de la même persécution; et si elle parle de visions et de prophéties, on n'est pas fondé à voir dans ce fait seul un indice de montanisme. On a beaucoup insisté sur l'apparition du bon Pasteur [7], et l'on a cru reconnaître, dans la bouchée de fro-

---

1. Noeldechen (p. 213) n'en doute pas le moins du monde. — Voir aussi *T. u. U.* 5, 2 p. 17 sq.

2. Orsi, *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetuae, Felicitatis et sociorum orthodoxia* (1728); reproduit dans Migne, *P. L.* t. 3, p. 61-170.

3. *An.* 55 : Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit.

4. Pontius, *Vita Cypriani*, 1 : Durum erat ut, cum majores nostri plebeis et catechumenis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione tribuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur.

5. Calendrier dressé en 354 par ordre du pape Libère. (Publié par le P. Boucher S. J., dans son ouvrage *De doctrina temporum*, Anvers, 1634). On y lit : *Nonis Martii. Perpetuae et Felicitatis Africae.*

6. Saint Augustin, *Serm.* 280.281.282 de l'éd. bénédictine.

7. *Passio Perpetuae*, 1, 3 : Et ascendi et vidi spatium horti immensum, et in medio horti sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem, oves mulgentem; et circumstantes candidati milia multa. Et levavit caput et adspexit me, et dixit mihi : Bene venisti, τέκνον. Et clamavit me, et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus et manducavi; et universi circumstantes dixerunt : Amen. — Le texte grec édité par Harris et Gifford (Londres, 1890) porte : ἐκ τοῦ τυροῦ οὗ ἤμελγεν ἔδωκέν μοι ὡσεὶ ψωμίον.

mage qu'il donne à Perpétue, la communion des *artotyrites*. Mais il convient de rappeler que les artotyrites sont à peine désignés, comme une secte orientale, par une allusion de saint Épiphane [1], qui d'ailleurs les distingue des montanistes. Selon toute apparence, leur secte se constitua tardivement; on ne peut prouver ni qu'il y eût des artotyrites quelque part dès l'année 203, ni qu'il y en eût en Afrique à une époque quelconque. De plus, le rôle exact du laitage dans leur liturgie nous est mal connu [2]; et Tertullien, montaniste authentique et montaniste africain, dans des ouvrages postérieurs de quatre, huit et quinze ans à cette scène de martyre, multiplie les allusions à l'Eucharistie, à l'Eucharistie catholique [3], sans qu'on puisse surprendre sous sa plume la moindre allusion aux mystères des artotyrites. S'il fallait trouver dans l'antiquité chrétienne un commentaire authentique à la vision de Perpétue, nous le chercherions plutôt en plein catholicisme romain, dans ces peintures des catacombes qui représentent le bon Pasteur [4], portant une *mulctra* pleine du lait dont il abreuvera les fidèles. Nous ne croyons pas qu'il faille serrer sur ce point [5], plus que sur les autres, les détails de la vision.

De cette digression, retenons seulement un fait certain : l'existence d'une communauté montaniste nettement tranchée à Carthage, dès le début du troisième siècle, n'est aucunement prouvée; elle a même contre elle toutes les vraisemblances. Le montanisme africain n'était pas encore une secte; c'était, au sein du catholicisme, un courant extrême, et réputé orthodoxe. La situation se tendit peu après la persécution; mais jusqu'à cette date, la propagande montaniste n'avait pas donné beaucoup d'ombrage à l'Église.

---

1. Épiphane, *Haer*. 49, 1. — Texte cité ci-dessus, p. 441.
2. Seulement par Épiphane, *Ib*. 49, 3.
3. Voir les textes cités, c. VII, § 6.
4. Ainsi la peinture célèbre du cimetière de Calliste, reproduite par Marucchi comme frontispice du t. 2 de ses *Éléments d'archéologie chrétienne* (1900).
5. Je m'étonne que M. Monceaux ait cru devoir s'y arrêter (*Tertullien*, p. 80). — Le premier auteur qui ait voulu retrouver dans la *Passio Perpetuae* la communion des artotyrites est, à ma connaissance, Noesselt : *De vera aetate ac doctrina scriptorum quae supersunt Tertulliani* (1757), § 47 (ap. Oehler, t. 3, p. 615).

Esprit exalté, caractère intransigeant, Tertullien devait accueillir avec faveur une doctrine faite d'illuminisme et de rigorisme. Aussi la nouvelle prophétie s'empara-t-elle puissamment de son âme. On a souvent répété qu'il fut toujours virtuellement montaniste, et que, bien avant la crise qui le jeta hors du catholicisme[1], que même de tout temps, il en était séparé d'esprit. Si par là on entend seulement dire que de profondes affinités entraînaient dans les voies de la nouvelle hérésie sa nature ardente, rien n'est plus vrai. Mais nier l'évolution de son esprit serait aller contre l'évidence même. Sans reprendre une démonstration qui a été faite bien des fois[2], nous relèverons brièvement, dans ses premiers écrits, les grandes lignes d'un *Antimontan*.

A ses débuts, malgré des déclarations bien imprudentes sur l'indifférence des chrétiens en matière politique, il les présentait comme des serviteurs dévoués de l'empire, intéressés à sa conservation, occupés de retarder par leurs prières la catastrophe finale. Dans les questions religieuses, il adhérait fermement au principe d'autorité, comme seule garantie de l'unité contre les écarts de la pensée individuelle, et il montrait dans la tradition apostolique la pierre de touche qui permet de reconnaître et de dénoncer toute nouveauté doctrinale. Compatissant aux souffrances, il se gardait bien de réprouver, comme une apostasie, la fuite devant la persécution. S'il eut toujours en haute estime la perfection de la chasteté, il ne laissait pas de vénérer l'institution divine du mariage, et se bornait à déconseiller les secondes noces. S'il approuvait le jeûne, il appréciait pourtant les dons du Créateur, et blâmait l'abstinence hautaine des marcionites. Il respectait les usages autorisés dans l'Église. Il admettait que cette Église a des pardons pour toutes les fautes, et

1. Thèse poussée à l'extrême dans la dissertation de G. Centner, *Tertulliani quae supersunt omnia in montanismo scripta videri* (Reproduit par Oehler, t. 3, p. 511-539). — M. Guignebert en adopte pratiquement les positions, *op. cit.* Introd. p. VIII : « Tertullien a toujours été virtuellement montaniste. » ; conclusion, p. 577. « L'Église orthodoxe l'a écarté tout à fait à partir de sa chute, mais en réalité il était virtuellement séparé d'elle dès ses premiers écrits. »

2. Voir en particulier : Noesselt, *Disputatio* (1757; ap. Migne, t. 1, Oehler, t. 3), et les autres travaux cités dans notre Introduction, p. VII.

que le défaut de pénitence, de la part du coupable, met seul obstacle à ces pardons. Il admettait que tous les fidèles ne font qu'un dans le Christ.

En résumé, comme citoyen, comme croyant, comme prêtre, il s'attachait à l'Évangile commenté par la pratique de l'Église. Sur tous ces points, nous verrons sa pensée dévier, à mesure qu'il s'engagera sur la pente de l'illuminisme phrygien.

III. LE MILLÉNARISME.

Comme beaucoup de ses contemporains, Tertullien croyait à l'imminence des derniers temps. Peu d'idées reviennent plus souvent dans ses écrits de toute date [1], et aucune partie de la doctrine montaniste ne répondait mieux à ses propres aspirations que l'annonce de la prochaine Parousie. Dans un ouvrage spécial, intitulé *De spe fidelium,* il avait montré le néant des espérances juives, et prouvé que les oracles où Israël fonde son attente doivent s'entendre allégoriquement du Christ et de l'Église. Cet ouvrage est perdu; mais on en retrouve la trace à la dernière page du troisième livre *Adv. Marcionem* [2], où le rêve millénariste revêt la forme d'un mirage oriental. Après avoir établi la réalité du royaume céleste, il ajoute que cette réalité n'exclut nullement celle d'un royaume du Christ en terre. Ce dernier royaume doit venir avant l'autre, pour les justes ressuscités, et il durera mille ans dans la Jérusalem nou-

1. *Ap.* 32 : Ipsam clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari — *Ib.* 39 : Oramus... pro mora finis. — *Or.* 5 : Utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur. Immo quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum. — 2 *C. f.* 9 : Nos sumus in quos decucurrerunt fines saeculorum. Nos destinati a Deo ante mundum in extimatione temporali. — 1 *Ux.* 2 : (Nuptias) Apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas. — *Ib.* 5 : Et tamen illa tunc caecitas longe a finibus saeculi habebatur. — *R.* 22 : Vota nostra suspirant in saeculi hujus occasum. — *Ex. c.* 6 : Nunc vero sub extremitatibus temporum compressit (Deus) quod emiserat. — *Monog.* 7 : Crescite et redundate, evacuavit extremitas temporum. — *Pud.* 1 : Mala magis vincunt, quod ultimorum temporum ratio est.

2. 3 *M.* 24.

velle descendue du ciel : l'Apôtre y fait allusion quand il parle de notre droit de cité céleste (Philipp. 3, 20). Montrée à Ézéchiel (Éz. 48), puis à saint Jean (Apoc. 21), cette cité est proche, au dire des nouveaux prophètes. Elle est si proche qu'on l'a vue [1] : des païens même l'attestent, au cours d'une récente expédition d'Orient — vraisemblablement la campagne de Sévère contre les Parthes (197-8) [2] —, durant quarante jours on aperçut le matin une cité merveilleuse, suspendue entre ciel et terre, revêtue de ses murailles, qui s'évanouissaient au lever du jour. Comment n'y pas reconnaître cette Jérusalem céleste où, durant mille ans, les justes jouiront de l'abondance des biens spirituels, comme compensation des sacrifices accomplis et des pertes endurées pour Dieu?

L'histoire profane est muette sur ce mirage qu'aurait éprouvé l'armée romaine dans le désert de Judée. Toujours est-il que Tertullien s'enchante par la perspective de ce règne temporel, qui, selon sa pensée, préludera au règne éternel. Et il fait remarquer une gradation ménagée par la Providence : les prophètes de l'A. T. avaient parlé de bénédictions temporelles et de royaume terrestre; il était réservé au Seigneur lui-même d'élever les esprits et les cœurs vers les pensées éternelles et vers le royaume des cieux.

A l'époque où Tertullien poursuivait avec tant d'ardeur la vision de la Parousie, le millénarisme de Cérinthe avait déjà subi les attaques de Caius. Mais l'exemple récent de saint Justin et de saint Irénée prouve qu'un certain millénarisme était admis

1. Denique proxime expunctum est orientali expeditione. Constat enim ethnicis quoque testibus in Judaea per dies XL matutinis momentis civitatem de caelo pependisse, omni moeniorum habitu evanescente de profectu diei, et alias de proximo nullam. Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum utique spiritalium copia in compensationem eorum quae in saeculo vel despeximus vel amisimus a Deo prospectam. Siquidem et justum et Deo dignum illic quoque exultare famulos ejus ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni terreni, post cujus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et judicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam, sc. per illud incorruptelae superindumentum, transferemur in caeleste regnum.

2. Voir de Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime-Sévère* (Bruxelles, 1880), p. 115 sq.

par bien des catholiques. Énergiquement combattues par l'école d'Alexandrie, ces idées séduiront encore [1] Victorin de Pettau, Lactance, et, pendant un temps, saint Augustin. Origène commencera la défaite des millénaires en faisant prévaloir l'exégèse allégorique des textes qu'ils invoquaient, saint Augustin leur portera les derniers coups.

IV. RÈGNE DU PARACLET.

Si le montanisme a trouvé dans la prédication du *millenium* un mot d'ordre commode, sa grande puissance d'expansion devait être le prophétisme. A quelle époque cette nouveauté s'empara-t-elle de l'esprit de Tertullien? Il n'est pas impossible de le déterminer approximativement. On se rappelle les déclarations si nettes du *De praescriptione* sur le devoir de s'attacher à la tradition apostolique. Au cours de cet ouvrage, Tertullien cite deux fois [2] le texte de saint Jean où le Christ promet aux Apôtres d'envoyer le Saint-Esprit (Joan. 16, 13). Il le commente en parfait catholique, et il n'aurait pu le commenter autrement sans ruiner par la base la thèse même qu'il s'était promis d'établir en écrivant ce livre [3]. C'est pourtant à ce même texte de

1. Voir V. Ermoni, *R. Q. H.* t. 70 (1901), p. 370 sq. — On peut rapprocher de Tertullien le fragment millénariste édité d'après un ms de Milan par M. G. Mercati (*Studi e Testi*, 11, Rome, 1903) et par M. H. C. Turner (*J. T. S.* 5, 18 (jan. 1904) p. 218 sq.); notamment 14, l. 14-17; 27-36 (je cite d'après le *J. T. S.*); fragment qu'on a pu attribuer à Victorin de Pettau.

2. *Pr.* 8 : In fine praecipit, vaderent ad docendas et tinguendas nationes, consecuturi mox Spiritum Sanctum Paracletum, qui illos deducturus esset in omnem veritatem. — *Ib.* 22 : Dixerat plane aliquando : Multa habeo adhuc loqui vobis, sed non potestis modo ea sustinere, tamen adiciens : Cum venerit ille Spiritus veritatis, ipse vos deducet in omnem veritatem, ostendit illos nihil ignorasse quos omnem veritatem consecuturos per Spiritum veritatis promiserat. Et utique implevit repromissum, probantibus Actis Apostolorum descensum Spiritus Sancti. — On peut ajouter *Pr.* 28.

3. On a pourtant cru découvrir des traces de montanisme dans le *De praescriptione.* P. Allix (*Dissertatio de Tertulliani vita et scriptis,* ap. Oehler, t. 3, § 7, p. 65) en voit dans le seul mot *charisma :* Nec obscure charismatum injecit mentionem Tertullianus, Pr. 29; quam vocem Paracleti disciplinam explicans et placita Montani defendens non sine affectatione usur-

saint Jean que les montanistes recouraient pour accréditer leur nouvelle prophétie; et quand Tertullien y reviendra quelques années plus tard après avoir pris contact avec l'hérésie phrygienne, son point de vue aura bien changé. Au lieu d'admettre que le Saint-Esprit a réalisé la promesse du Christ en descendant sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, il retarde sa venue jusqu'à l'époque de Montan. On lit dans le traité du voile des vierges [1] :

« Que fait donc le Paraclet, sinon tracer la ligne du devoir, dévoiler le sens des Écritures, réformer les pensées, promouvoir le bien? Tout suit le progrès de l'âge, tout vient en son temps. Il y a, dit l'Ecclésiaste (Eccl. 3, 17) temps pour chaque chose. Voyez, dans le monde matériel, comme grandissent les fruits. Tout d'abord il n'y a qu'une graine, de cette graine nait une tige, de la tige un arbuste; puis les rameaux et le feuillage se développent, un arbre apparaît; le bourgeon se gonfle et s'ouvre pour donner passage à une fleur, de la fleur sort un fruit : primitivement âcre et informe, ce fruit se corrige avec le temps et adoucit sa saveur. De même dans le monde moral — car le Dieu du monde moral n'est pas autre que celui du monde matériel —, l'âge primitif appartient à la crainte de Dieu; avec la Loi et les prophètes, vint l'enfance; l'Évangile apporta les ardeurs de la jeunesse, aujourd'hui le Paraclet signale la maturité : il a succédé au Christ, et désormais l'humanité ne connaîtra plus d'autre maître. »

C'est, pensons-nous, la première fois que Tertullien formule la doctrine montaniste sur le Paraclet. Dans ce traité du voile des vierges, malgré sa hardiesse de pensée, il montre un souci de ne pas rompre avec le catholicisme [2], dont plus tard il s'af-

---

pat. — Assurément, cela n'est pas une raison convaincante. Qu'il suffise de renvoyer à Neander, qui a parfaitement vengé le *De praescriptione* du soupçon de montanisme, *Antignosticus* [2], p. 311 sq.

1. *V. v.* 1 : Quae est ergo Paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? Nihil sine aetate est, omnia tempus exspectant... Sic et justitia... primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam, dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus.

2. Voir par exemple comme il parle des Églises apostoliques, *V. v.* 2 :

franchira. Mais déjà il a fait sienne l'idée mère du montanisme, celle d'une évolution de la révélation chrétienne, destinée à parfaire la discipline par une effusion nouvelle du Paraclet après l'âge apostolique. C'est pourquoi ce traité nous paraît, mieux que tout autre, marquer un tournant dans sa vie. Autrefois, quand il expliquait le plan divin déroulé à travers les âges, il ne soupçonnait pas cette dernière phase, la phase du Paraclet[1]. Désormais il y reviendra constamment[2]. Il accuse

---

Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim : Una Ecclesia sumus.

1. Ainsi, 1 *Ux.* 2 : Necessarium fuit instituere quae postea aut amputari aut temperari mererentur. Superventura enim Lex erat. Oportebat enim Legis adimplendae causas praecucurrisse. Item mox Legi succedere habebat Dei sermo circumcisionem inducens spiritalem. Igitur per licentiam tunc passivam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur, quas Dominus Evangelio suo, dehinc Apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas.

2. *An.* 58 (doctrine du purgatoire) : Hoc etiam Paracletus frequentissime commendavit, si qui sermones ejus ex admissione promissorum charismatum admiserit. — *R.* 63 (résurrection corporelle) : Deus omnipotens adversus haec incredulitatis et perversitatis ingenia providentissima gratia sua effundens in novissimis diebus de suo Spiritu in omnem carnem, in servos suos et ancillas, et fidem laborantem resurrectionis carnalis animavit et pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit... Quoniam nec dissimulare Spiritum Sanctum oportebat quominus et hujusmodi eloquiis superinundaret quae nullis haereticorum versutiis semina subspargerent, immo et veteres eorum cespites vellerent, idcirco jam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de Paracleto inundantem. — *Fug.* 1 (de la persécution) : Procuranda examinatio penes vos qui, si forte, Paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnixi estis ; — *Ib.* 14 : Paracletus necessarius deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita juvaturus in passione. — *Monog.* 2 : Monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant, nec ulla magis ex causa Paracletum negare coguntur quam dum existimant novae disciplinae institutorem, et quidem durissimae illis, ut jam de hoc primum consistendum sit in generali retractatu, an capiat Paracletum aliquid tale docuisse quod aut novum deputari possit adversus catholicam traditionem aut onerosum adversus levem sarcinam Domini (Là-dessus, citation de Joan. 16, 12. 13)... Ergo, inquis, hac argumentatione quidvis novum et onerosum Paracleto adscribi poterit, etsi ab adversario spiritu fuerit. Non utique. Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adulterans disciplinae, quia

même les catholiques de trahir la doctrine des Apôtres[1], parce qu'ils méconnaissent le Paraclet, venu pour couronner la prédication des Apôtres. Les catholiques ne pouvaient manquer de retourner contre lui un texte qu'il avait souvent commenté[2] : celui qui fixe à la mission de Jean-Baptiste le terme de l'ancienne prophétie (Luc. 16, 16). Sans s'émouvoir de cette contradiction, il répond hardiment que quand même le Saint-Esprit n'aurait point parlé par la bouche des prophètes phrygiens les montanistes auraient pu, au sujet de devoirs si certains être à eux-mêmes leurs propres prophètes.

Désormais, à côté de l'A et du N. T., il admet une nouvelle source de la révélation divine[3], égale ou plutôt supérieure en autorité aux deux premières, puisqu'au besoin elle doit servir à réformer l'œuvre du Christ et des Apôtres. Parmi les oracles des nouveaux prophètes, la plupart sont fondus dans ses développements oratoires; il en est pourtant un petit nombre

---

cujus gradus prior est, ejus corruptela antecedit, i. e. fidei, quae prior est disciplina. — *Ib.* 3 : Cur non potuerit post Apostolos idem Spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum (secundum quod Ecclesiastes : Tempus omni rei, inquit), supremam jam carni fibulam imponere, jam non oblique a nuptiis avocam, sed exerte, cum magis nunc tempus in collecto factum sit, annis circiter CLX exinde productis? — *Ib.* 14 : Cur non et Paracletus abstulerit quod Paulus indulsit?... Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium (habuit quod auferret), nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris. — *Jej.* 11 : Sed rursus palos terminales figitis Deo, sicut de gratia, ita de disciplina, sicut de charismatibus, ita et de sollemnibus. — Voir encore, sur Joan. 16, 13, *Cor.* 4; *Prax.* 30.

1. *Pud.* 12 : Isti... alium Paracletum in Apostolis et per Apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum jam nec in Apostolis possident... Sed non leviter nobiscum pactus Spiritus Sanctus... Novissimi Testamenti semper indemutabilis status est.

2. *Jej.* 2 : Ubi volunt enim, agnoscunt quid sapiat : Lex et prophetae usque ad Joannem. — *Ib.* 12 : Ut ab Joanne Paracletus obmutuisset, et ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam extitissemus... ad praemuniendam per nosmetipsos novissimorum temporum condicionem indicentes omnem ταπεινοφρόνησιν.

3. 3 *M.* 24 : Qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo. Cf. *Philosophum.* 8, 19 : Βίβλους ἀπείρους ἔχοντες πλανῶνται, μήτε τὰ ὑπ' αὐτῶν λελαλημένα λόγῳ κρίναντες, μήτε τοῖς κρῖναι δυναμένοις προσέχοντες... πλεῖόν τι δι' αὐτῶν φάσκοντες μεμαθηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων. — Clément, *Strom.* 4, 13, 93; Didyme, *De Trinitate*, 3, 41. — Harnack, *A C L* p. 238-240.

qu'il rapporte textuellement. Nous les réunirons ici, sans commentaire.

R. 11 : De quibus luculenter et Paracletus per prophetidem Priscillam : Carnes sunt et carnem oderunt. — *Ex. c.* 10 : Item per sanctam prophetidem Priscillam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas. — *Fug.* 9 : Spiritum vero si consulas... omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam ; ut et illius commemoremur : Publicaris, inquit, bonum tibi est : qui enim non publicatur in hominibus, publicatur in Domino. Ne confundaris, justitia te producit in medium. Quid confunderis, laudem ferens ? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. Sic et alibi : Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui passus est pro vobis. (Cf. *An.* 55, fin). — *Pud.* 21 : Ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem : Potest Ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

Bien qu'il fasse d'ordinaire appel aux premiers prophètes du montanisme, comme il n'admet pas qu'on fixe des bornes à l'Esprit divin [1], son illuminisme l'incline à retrouver autour de lui des révélations semblables : d'où le grand rôle dévolu aux charismes dans sa théologie de la dernière époque. Visions, extases, songes, cessent d'être des phénomènes exceptionnels, pour devenir presque la voie normale des communications divines. Il admet que la plupart des hommes, ou peu s'en faut, connaissent Dieu par vision [2]. Il est en relations avec telle personne [3] qui, durant la prière commune, le dimanche, est ravie

1. *Jej.* 11.
2. *An.* 47 : Major paene vis hominum ex visionibus Deum discunt.
3. *An.* 9 : Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur ; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout Scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia, dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aerii coloris et forma

en esprit, converse avec les anges, avec le Seigneur même, voit et entend des choses cachées, lit dans les cœurs et suggère des remèdes à qui la consulte. Il ne craint pas de fonder sur ces révélations d'étranges spéculations métaphysiques. Telle autre personne [1], pour sa mise trop élégante, a été admonestée en songe par un ange, qui a pris la peine de déterminer la longueur de son voile. Ces charismes, qui parfois offrent une ressemblance frappante avec certains cas modernes de spiritisme, sont aux yeux de Tertullien l'apanage [2] et le signe distinctif de la véritable Église. Dans sa controverse avec Marcion, il met l'hérétique au défi de produire de semblables charismes [3], et voit dans son impuissance la condamnation de la secte.

Pour exprimer sa position nouvelle en face du catholicisme, il lui fallait un langage nouveau : par un étrange retour de ces luttes doctrinales, il devait le recevoir du gnosticisme, la doctrine qu'il avait combattue toute sa vie. Le texte de saint Paul : L'homme charnel ne comprend pas ce qui procède de l'Esprit divin (1 Cor. 2, 14) [5], avait fourni aux gnostiques une

---

per omnia humana. Haec visio est, Deus testis et Apostolus charismatum in Ecclesia futurorum idoneus sponsor.

1. *V. v.* 17 : Nobis Dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans : Elegantes, inquit, cervices, et merito nudae! bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit. — (*veleris* tous les édit., sauf Junius et Oehler : *reveleris*).

2. 4 *M.* 22 : Defendimus in causa novae prophetiae ecstasin, i. e. amentiam, convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus sc. virtute divina; de quo inter nos et psychicos quaestio est.

3. 5 *M.* 8.

4. Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ.

5. Fragments gnostiques cités dans Migne, *P. G.* 7. — Valentinien anonyme, p. 1277 : **Τάδε παρὰ φρονίμοις. Παρὰ** δὲ ψυχικοῖς, παρὰ δὲ σαρκικοῖς, παρὰ δὲ κοσμικοῖς... — Héracléon, *Ib.*, p. 1318 : **Νυνὶ** δὲ δῆλός ἐστιν (**Ἡ.**) ὁμοουσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους, ἑτέρας, ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ, οὐσίας τυγχάνοντι, παρ' οὓς καλοῦσι ψυχικοὺς ἢ πνευματικούς. — *Ib.*, 1320. — Voir saint Irénée, *Haer.* 1, 5. 6, sur la distinction valentinienne des trois classes d'hommes : χοϊκοί, ψυχικοί, πνευματικοί; Tertullien lui-même, *Val.* 29 : Choicum saluti degeneratum ad Cain redigunt, animale mediae spei deliberatum ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum in Seth recondunt.

appellation pour distinguer d'eux-mêmes, hommes spirituels, ces hommes charnels qu'étaient les catholiques. Déjà popularisés par la gnose, les noms de πνευματικοί et de ψυχικοί furent repris par les montanistes : le premier désigna les disciples du Paraclet, le second les catholiques. A partir de l'Antimarcion, l'on rencontre maintes fois sous la plume de Tertullien ce terme méprisant de *psychici*[1]. Contre ces hommes bas et charnels, fermés à l'Esprit divin, il entame une lutte sans merci. Cependant il lui arrivera encore de se mêler à eux pour combattre des ennemis communs. Ainsi le traité contre Praxéas, qui ne ménage pas les *psychici*, est destiné à soutenir, contre l'hérésie monarchienne, le dogme de la Trinité[2].

V. FUITE DEVANT LA PERSÉCUTION.

Tertullien paraît avoir soulevé lui-même la question de la fuite devant la persécution[3]. A la première page du *De corona*, flétrissant ses contradicteurs qu'il accusait de pactiser avec l'idolâtrie, il s'écriait[4] : « Il ne leur manque plus que de se dérober au martyre, après avoir rejeté les prophéties de l'Esprit

1. L'exemple le plus ancien est, pensons-nous, celui que nous avons extrait de 4 *M.* 22. — Voir encore *Prax.* 1 : (Praxeas) episcopum romanum agnoscentem jam prophetias Montani, Priscillae, Maximillae... coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare... Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. — *Monog.* 1 ; *Jej.* 1. 11; *Pud.* 6, etc. — On lit *Jej.* 3 que Dieu envoya à Adam un sommeil extatique durant lequel il prophétisa; au sortir de ce sommeil, il redevint grossier *psychicus*. — Parfois Tertullien emploie dans le même sens le mot *animalis* (2 *M.* 2); mais d'ordinaire il le réserve aux hérétiques (*Ibid.*, et *R.* 22). Les montanistes sont appelés *spiritales*, *Monog.* 1 : Penes nos autem, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum.

2. On a cru parfois retrouver l'influence montaniste jusque dans la forme donnée par Tertullien à la doctrine sur Dieu; mais cette idée nous paraît peu soutenable. Voir ci-dessus, c. II, p. 65. — En tous cas il est fort opposé à ces montanistes qui professaient, dit-on, l'hérésie de Noët (Patripassianisme. — Voir *Philosophumena*, 8, 19).

3. Sur cette question, voir l'abbé E. Jolyon, *La fuite de la persécution, pendant les trois premiers siècles du christianisme*. Lyon, 1903, in-8 (99 pp.). — Freppel, t. 1, 14e leçon.

4. *Cor.* 1 : Plane superest ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem Spiritus Sancti respuerunt.

qui fait les martyrs! » Et donnant un démenti éclatant aux assertions de ses anciens écrits [1], il accusait ces mêmes contradicteurs de ne retenir de tout l'Évangile qu'un texte (Mat. 10, 23), celui qui autorisait les Apôtres à fuir d'une ville dans une autre. Dès lors il méditait un traité sur l'obligation de confesser sa foi [2]. C'est le *Scorpiace*, où la question de la fuite n'est pas encore abordée de front. Le *De fuga* suivit de près. Écrite sous la menace de la persécution, en réponse à la question d'un catholique nommé Fabius [3], la consultation du docteur montaniste est d'une âpreté extrême.

Faut-il fuir devant la persécution [4]? Question actuelle, et grave, d'autant qu'il ne manque pas de chrétiens encore peu éclairés, faute d'avoir accueilli le Paraclet. Tout d'abord il y a lieu de se demander d'où vient la persécution : de Dieu ou du démon? D'une manière générale, on sait que rien n'arrive sans la volonté de Dieu. La persécution en particulier est une épreuve voulue de Dieu, épreuve nécessaire pour examiner la foi de ses serviteurs : c'est le van qui séparera le froment des martyrs de la paille des renégats. C'est encore un combat, dont la perspective ranime la ferveur des fidèles : donc la persécution ne vient pas du démon. On objectera [5] que la persécution est toute iniquité; or l'iniquité ne saurait venir de Dieu. Sans doute; mais Dieu, qui se propose d'éprouver ses serviteurs, fait servir à cette fin l'iniquité du démon. Or c'est le propre d'un instrument de n'être mû que par une impulsion étrangère. Ainsi la persécution vient-elle par le démon, elle ne vient pas du démon. La puissance du démon sur les serviteurs de Dieu est limitée, comme le prouvent l'exemple de Job (Job. 1, 12; 2, 6) et celui des Apôtres (Luc. 22, 31).

---

1. *Pat.* 13 : Si fuga urgeat, ad incommoda fugae caro militat. — 1 *Ux.* 3 : In persecutionibus melius est ex permissu fugere de oppido in oppidum quam comprehensum et distortum negare.

2. *Cor.* 1 : Sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus.

3. Que Fabius fût catholique et Tertullien déjà montaniste, cela ressort clairement des mots suivants, *Fug.* 1 : Procuranda autem examinatio penes *vos* qui, si forte, Paracletum non recipiendo deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnixi estis.

4. *Fug.* 1.

5. *Ib.* 2.

Sur les siens seulement, il agit parfois en maître. Malgré tout, l'auteur vrai de la persécution, c'est Dieu [1], le Dieu de la paix et de la guerre, de la mort et de la vie. Une foi frivole et froide peut seule en douter.

Ceci posé, il faut répondre hardiment [2] : on ne doit pas fuir devant la persécution. La persécution vient de Dieu; donc elle est bonne, donc la fuir est illicite, car on ne doit pas se dérober à un bien. C'est de plus impossible : car on ne peut échapper à la volonté de Dieu. Quelqu'un dira [3] : « Je fais ce qui dépend de moi, en fuyant pour éviter l'apostasie; à Dieu, s'il lui plaît, de me ramener dans l'arène ». Tertullien répond : Si vous considérez votre apostasie comme sûre, vous êtes d'avance apostat. Dans le cas contraire, ne vaut-il pas mieux vous abandonner à Dieu? L'histoire d'un certain Rutilius [4] montre comment la volonté divine est inéluctable : après avoir fui maintes fois de place en place, après s'être même racheté à prix d'argent, alors qu'il croyait n'avoir rien à craindre, il se vit tout d'un coup arrêté, traîné devant le juge, mis à la question, brûlé vif, et, par la miséricorde de Dieu, devint ainsi martyr malgré lui. Un fugitif en appelait au précepte évangélique : « Fuyez de ville en ville » (Mat. 10, 23). Ce n'est là, dit Tertullien, qu'un voile pour couvrir la lâcheté. Néanmoins, comme il sent la force de l'objection, il tâche de l'éluder, en restreignant ce précepte, d'après le contexte, à la personne des Apôtres et à l'évangélisation d'Israël. Les temps sont changés : désormais l'Esprit-Saint, répandu sur toute chair, ne souffre plus de bornes à l'apostolat chrétien (Ps. 18, 1). Les Apôtres l'ont donné à entendre lorsque, repoussés par Israël, ils se sont tournés vers les Gentils et les Samaritains (Act. 13, 46). Saint Paul lui-même qui, à ses débuts, se fit descendre dans une corbeille pour échapper à ses ennemis, parvenu à la fin de sa carrière, résistait à ceux qui le détournaient d'aller à la mort (Act. 21, 13). D'ailleurs d'autres

1. *Fug.* 3.
2. *Ib.* 4.
3. *Ib.* 5.
4. Rutilius sanctissimus martyr.
5. *Ib.* 6.

préceptes du Seigneur [1] condamnent la fuite devant la persécution : obligation de le confesser devant dans les hommes (Mat. 10, 32), béatitude promise aux persécutés (Mat. 5, 11), invitation à tenir ferme jusqu'au bout (Mat. 10, 22). On dira qu'il a voulu ménager la faiblesse humaine. De tels ménagements ne sont guère dans ses habitudes : il n'invite pas à craindre la mort temporelle, mais à la braver (Mat. 10, 28; Luc. 14, 26; Apoc. 21, 8). Cependant lui-même s'est dérobé à la persécution [2]. Oui, comme les Apôtres ; mais dans sa passion il ne voulut ni légions d'anges ni même le glaive de Pierre. Il avoua la faiblesse de la chair; mais seulement, après avoir affirmé la force de l'esprit. Il pria pour éloigner ce calice : vous pouvez prier à son exemple, mais debout, mais sans fuir, mais en ajoutant comme lui : « Que votre volonté, mon Dieu, soit faite, et non la mienne. » Le précepte de la fuite n'a pas été réédité par les Apôtres [3], et il est contraire à leur esprit. Saint Paul recommande l'assistance des faibles (Rom. 14, 1; 15, 1; 1 Thess. 5, 14), la fermeté (Eph. 4, 27), le bon emploi du temps (Eph. 5, 16); il indique les armes qu'il faut opposer à l'ennemi (Eph. 6, 16; saint Jean loue le dévouement fraternel et condamne la crainte (1 Joan. 3, 16; 4, 18). L'Esprit, dans la prophétie nouvelle, recommande le martyre et non la fuite. A quoi bon chercher de vains prétextes [4]? Faut-il donc tant craindre la mort? Mieux vaut mourir en combattant que de lâcher pied sans combat. Mieux vaut renier dans les tourments que de fuir [5]. Au reste, Dieu sait bien ramener les fugitifs : témoin Jonas. Tenons-nous donc sous sa main, à tout événement. Cette loi convient à tous. Mais qui raffermira les laïques [6], si les chefs, diacres, prêtres, évêques, donnent l'exemple de la défection? Mauvais pasteurs, flétris par l'Ancien et le

---

1. *Fug.* 7.
2. *Ib.* 8.
3. *Ib.* 9.
4. *Ib.* 10.
5. Usque adeone mori miserum est? Moriatur quoquo modo aut victus aut victor. Nam etsi negando ceciderit, cum tormentis tamen proeliatus. Malo miserandum quam erubescendum. Pulchrior est miles in pugna pilo transmissus quam in fuga salvus.
6. *Fug.* 11.

Nouveau Testament. A eux, moins qu'à personne, il est permis de fuir devant les loups.

Le doute proposé par Fabius ne portait que sur la fuite devant la persécution. En finissant, Tertullien aborde une autre question[1], liée à la précédente : peut-on acheter la sécurité à prix d'argent? Non, car le rachat n'est qu'une fuite déguisée; il y a là injure au sang de Jésus-Christ dont a été payé le salut de l'homme, refus de confession, déni de justice à Dieu; pour tout dire, apostasie[2]. Mieux vaudrait fuir que de se mettre à si bas prix[3]. Ce n'est pas là rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu : l'homme doit à Dieu tout son sang, pour prix de celui que le Christ a versé. L'Évangile dit bien de donner à qui demande[4] : mais il s'agit là d'aumône, et non de chantage. Encore si ces marchés honteux restaient des cas isolés! Mais des églises s'imposent en masse[5], se font tributaires de gens sans aveu. Qui voudra reconnaître à ce trafic l'épiscopat institué par les Apôtres, la paix laissée par le Christ aux siens? Mais direz-vous, c'en est donc fait de nos réunions[6]; de nos solennités du dimanche? Non, pas encore. Imitez les Apôtres; comme eux, comptez sur la foi, non sur l'argent. Si l'on vous traque pendant le jour, il vous reste la nuit, où brille la lumière du Christ. Si vous ne pouvez vous réunir à tous les frères, réunissez-vous trois ensemble : vous serez l'Église. Avant tout, ne l'asservissez pas. Cette doctrine peut paraître dure : mais le christianisme est intransigeant, il repousse les timides, et ne veut que des parfaits dans l'amour. Sa voie est

---

1. *Fug.* 12.
2. Pretium interest; ceterum, sicut fuga redemptio gratuita est, ita redemptio nummaria fuga est... Ut autem redimas hominem tu nummis, quem sanguine suo redemit Christus, quam indignum Deo et dispositionibus ejus, qui Filio suo non pepercit pro te... Apud unum, si forte, confessus es, ergo et apud plures nolendo confiteri, negasti... Negatio est etiam martyrii recusatio.
3. Jam ergo melius fugere quam fieri viliorem, si non tanto sibi constabit homo quanti constitit Domino.
4. *Fug.* 13.
5. Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt.
6. *Fug.* 14. Sed quomodo colligemus? — Sur le sens de *colligemus* (=συνάξομεν), voir la note d'Oehler.

étroite : pour y marcher, on n'a pas de trop des enseignements et des secours du Paraclet.

Le libelle de la fuite devant la persécution comprend en somme deux thèses : une thèse principale, dirigée contre la fuite, et une thèse secondaire, dirigée contre le rachat à prix d'argent[1]. Malgré l'accent d'une incontestable grandeur d'âme, la double argumentation de Tertullien est trop visiblement fausse pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Signalons dans la première partie le sophisme qui transforme une simple permission de Dieu en volonté positive du mal, le fatalisme qui déclare toute volonté divine simplement inéluctable et supprime le rôle de la liberté humaine, l'interprétation arbitraire des textes de l'Écriture qui gênent l'auteur, enfin l'exagération oratoire qui va jusqu'à préférer à une retraite prudente l'apostasie dans les tourments. La seconde partie, non moins riche en effets de style, est encore plus pauvre de raisons. Après avoir préféré l'apostasie à la fuite, il préfère la fuite au rachat : ce paradoxe à deux étages offre un exemple remarquable des habitudes outrancières de son argumentation.

L'intransigeance dont il se faisait l'apôtre était d'ailleurs nouvelle dans l'Église. L'Écriture ne la commandait pas, et au cours des premières persécutions les chrétiens ne s'étaient pas fait scrupule de fuir pour rester fidèles à Dieu[2]. Le point le plus délicat est assurément celui qui concernait les pasteurs, obligés d'affermir leur troupeau. Mais l'exemple illustre de saint Polycarpe prouve que les chefs mêmes de l'Église ne croyaient pas toujours trahir leur devoir en se dérobant pour un temps : les soldats venus pour arrêter Polycarpe ne le trouvèrent pas chez lui, mais durent l'aller chercher dans une petite maison de campagne où il se tenait caché. Cette arrestation fut le premier acte d'une confession où les contemporains virent un martyre selon l'Évangile[3]. Déjà passée dans les mœurs

1. Notons que les montanistes n'avaient pas toujours été si rigides. Le confesseur Thémison, d'après le récit d'Apollonios, avait obtenu la liberté à force d'argent (Eusèbe, *H. E.* 5, 18, 5).

2. Jolyon, *op. cit.* p. 11 sq.

3. *Martyrium Polycarpi*, I, 1 : Σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο ἵνα ἡμῖν ὁ Κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον.

chrétiennes, la même doctrine trouva ses théoriciens dans Clément d'Alexandrie[1] et dans Origène[2]. Tous deux avaient mis en pratique ce qu'ils enseignaient, et leur parole ne semble pas avoir fait scandale. Tous deux commentent Mat. 10, 23[3]. Clément blâme les suicides inutiles des fanatiques indiens; Origène est aussi opposé aux bravades inutiles. En dehors des cercles montanistes, la sévérité de Tertullien semble avoir trouvé peu d'approbation. Un demi-siècle plus tard, presque au même lieu, saint Cyprien couronnait une retraite féconde par un glorieux martyre.

VI. DU MARIAGE.

Le même rigorisme, qui réprouvait comme un crime la fuite devant la persécution, devait s'affirmer encore dans le domaine de la morale chrétienne par plus d'une prohibition arbitraire. Tout d'abord se présentent les entraves apportées à la liberté du mariage.

A cet égard, les écrits de Tertullien offraient depuis longtemps plus d'une pierre d'attente à l'édifice montaniste[4]. On sait qu'il n'aima jamais les secondes noces : plus tard il en vint à les condamner absolument. Cette prohibition apparaît dans l'Antimarcion; les deux livres intitulés : *Exhortation à la chasteté,* et *de la monogamie* la renouvellent et la motivent. Beaucoup de développements leur sont communs. Mais le second est à la fois plus complet comme argumentation et d'un montanisme plus prononcé.

Dès le premier livre de l'Antimarcion, Tertullien a posé en principe que nul ne peut être engagé deux fois en sa vie dans les liens du mariage chrétien[5]. Il ne songe pas, pour le mo-

1. Clément, *Strom.* 4, 4. 10. — Jolyon, p. 17 sq.
2. Origène, *Exhort. ad martyrium,* 34; *in Judices homil.* 9, 1; *in Matt. comment.* 10, 23; *in Joan. comment.* 28, 18; *c. Celsum,* 1, 65; — Jolyon, p. 39 sq.
3. Clément, *Strom.* 4, 10; Origène, *Exhort. ad mart.* 34.
4. Voir c. VII § 7.
5. 1 *M.* 29 : Nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio Paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praes-

ment, à justifier cette assertion montaniste : c'est à Marcion qu'il en veut, d'avoir, par un encratisme absolu, voulu supprimer totalement le mariage. Il rappelle donc énergiquement que la continence parfaite est affaire de conseil, non de précepte[1].

Au quatrième livre, il revient[2] sur l'indissolubilité du mariage, et traite la question avec le même mélange d'élévation morale et de rigorisme arbitraire. Moïse permettait le divorce (Deut. 24, 1); Jésus-Christ l'interdit (Luc. 16, 18) : Marcion avait fait de ce point la matière d'une de ses antithèses. Tertullien renvoie l'hérétique à l'évangile de saint Mathieu (Mat. 19, 8), où il trouvera les éclaircissements qu'appelle celui de saint Luc. La dureté de cœur des Juifs avait arraché à Moïse la concession du *libellus repudii;* le Christ rappelle le dessein primitif du Créateur, et montre le vrai caractère de la concession; mais il n'inflige à Moïse aucun désaveu. Dans une page bien laborieuse, Tertullien s'attache à démontrer l'accord des deux Testaments, soit pour permettre, en cas d'adultère, la séparation de corps, soit pour prohiber, en toute hypothèse, le divorce proprement dit. A interpréter saint Luc par lui-même,

---

cribens. — C'est là, bien réellement, dans la bouche de Tertullien, une assertion nouvelle, quoi qu'on ait pu dire pour le mettre sur ce point d'accord avec lui-même (Voir *K. L.*, t. 11, p. 1405). On se souvient qu'autrefois il ne contestait pas absolument à sa femme le droit de prendre, lui mort, un second époux chrétien (2 *Ux.* 1). Là-dessus, on a supposé que leur mariage était antérieur à leur baptême, et que sa prohibition des secondes noces ne concerne point ce cas; en d'autres termes, qu'il n'a jamais prohibé qu'une chose : à savoir de se marier deux fois comme chrétien. Que la situation de Tertullien ait été celle qu'on suppose, nous voulons bien le croire, encore que nous n'en connaissions pas de preuve. Mais cela ne supprime pas la contradiction entre ses déclarations successives. Car dans la question présente, Tertullien montaniste ne distingue pas le mariage contracté avant la foi, du mariage contracté entre fidèles : il permet le mariage chrétien à ceux-là seuls que le baptême a trouvés libres de tout lien. Sur ce point, sa déclaration est formelle, *Monog.* 11 : *Ante fidem soluto ab uxore* non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est.

1. *Ib.* : Connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem. Unde jam dicam deum Marcionis, cum matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat, adversus ipsam facere sanctitatem, cui videtur studere.

2. 4 *M.* 34.

on trouve que celui-là commet un adultère qui renvoie sa femme pour en prendre une autre : car le lien du premier mariage n'étant pas rompu, toute union nouvelle ne peut être qu'illégitime. Reste, en cas d'adultère, la ressource d'une séparation de corps : le Christ l'autorise, et saint Paul en fait même un devoir (1 Cor. 6, 15. 16). Marcion ne peut évidemment pas y trouver à redire, lui qui défend aux chrétiens d'user du mariage. L'exception stipulée par Moïse pour le cas d'adultère est maintenue, dans le même sens, par le Christ (Mat. 5, 32), sans rupture du lien conjugal. Moïse obligeait celui qui avait fait violence à une vierge de la garder comme épouse (Deut. 22, 28) : à plus forte raison devait-il se faire le défenseur du mariage librement consenti de part et d'autre. Malachie parle comme Moïse (Mal. 2, 15). Le Christ suit pas à pas l'A. T.[1] D'une part il veut le mariage indissoluble, c'est pourquoi il prohibe le renvoi d'une épouse; d'autre part il le veut sans tache, c'est pourquoi il autorise la séparation en cas d'adultère. Quant à la sentence mentionnée par saint Luc (Luc. 16, 18), le Seigneur fut amené à la prononcer par l'allusion qu'il venait de faire à Jean-Baptiste. Jean avait reproché à Hérode de vivre avec la femme qui avait donné une fille à Philippe, frère d'Hérode. Philippe était mort; mais la même loi (Deut. 25) qui eût fait à Hérode un devoir de susciter une descendance à un frère mort sans enfants, lui défendait d'épouser la mère de Salomé : Jean osa flétrir l'adultère, et son zèle pour la loi lui coûta la vie. Le Seigneur approuve la protestation de Jean : pas plus que le divorce, la mort d'un époux n'avait pu rendre à Hérodiade le droit d'épouser son beau-frère.

Tel nous paraît être le sens général de cette page obscure. L'analyse que nous venons d'en donner appelle plusieurs observations.

Dans son désir de trouver l'A. T. d'accord avec le N., même sur des points de législation positive, Tertullien a dénaturé la loi du *repudium* (Deut. 24, 1). Il la restreint au cas d'adultère

1. Habes itaque Christum ultro vestigia ubique Creatoris ineuntem, tam in permittendo repudio quam in prohibendo. Habes etiam nuptiarum, quoquo velis latere, prospectorem, quas nec separari vult, prohibendo repudium, nec cum macula haberi, tunc permittendo divortium.

de la femme; ainsi entend-il cette clause : *eo quod inventum sit in illa impudicum negotium.* Les Septante traduisent : ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα, et l'original : ערות דבר évoque plutôt l'idée d'un défaut physique, sens mieux conservé par la Vulgate, *propter aliquam foeditatem.*

De plus, Tertullien suppose que le *libellus repudii* laissait subsister le lien conjugal. Cela nous paraît du moins résulter de l'équation parfaite qu'il établit sur ce point entre la doctrine de l'A. et du N. T., et de ses déclarations expresses : *Quodsi ex violentia coactum matrimonium stabit, quanto magis ex convenientia voluntarium? Sicut et prophetiae auctoritate : Uxorem juventutis tuae non dimittes* (Mal. 2, 15 [1]).

L'union d'Hérode avec Hérodiade ne pouvait être justifiée par la loi du lévirat (Deut. 25), puisque Hérodiade avait donné une fille à Philippe. Conséquemment elle tombait sous la prohibition générale d'épouser la femme de son frère (Lev. 18, 16; 20, 21)[2]. Mais on n'a aucune raison de croire avec Tertullien, qu'Hérodiade fût veuve lorsqu'elle entra dans la maison d'Hérode : l'Évangile n'en dit rien, et Josèphe dit expressément le contraire [3].

Enfin Tertullien a cru voir la défense de cohabiter avec une épouse adultère [4], dans un passage de saint Paul (1 Cor. 6, 15. 16), qui réprouve seulement la fornication.

En cas d'adultère, Tertullien prévoit, et au besoin requiert, une certaine séparation des époux. Cette séparation appelée

---

1. Plus claire encore est la déclaration suivante, *Monog.* 11. Tertullien répond à ceux qui lui montraient dans saint Paul (1 Cor. 7, 39) l'autorisation des secondes noces; il commence par établir que l'Apôtre parle ici de veuves et non de femmes répudiées, car à ces dernières il n'eût sûrement pas accordé le mariage, contrairement à l'ancien précepte : Hinc quoque eam demonstrat intellegendam quae et ipsa sic fuerit inventa soluta a viro, quomodo et vir solutus ab uxore, per mortem utique, non per repudium, facta solutione, quia *repudiatis non permitteret nubere adversus pristinum praeceptum.*

2. Tertullien fait encore allusion à cette prohibition, *Monog.* 7.

3. Josèphe, *Ant. Jud.* 18, 5, 4 : Ἡρωδιὰς γαμεῖται Ἡρώδῃ Ἡρώδου τοῦ μεγάλου παιδὶ, ὃς γέγονεν ἐκ Μαριάμμης τῆς τοῦ Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως, καὶ αὐτοῖς Σαλώμη γίνεται, μεθ' ἧς τὰς γονὰς Ἡρωδιὰς, ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων, Ἡρώδῃ γαμεῖται τοῦ ἀνδρὸς τῷ ὁμοπατρίῳ ἀδελφῷ, διαστᾶσα ζῶντος.

4. Cette idée ne lui était sans doute pas particulière. On voit dans

tantôt *divortium*, tantôt *repudium* [1], n'est-elle qu'une séparation de corps, ou bien peut-elle entraîner la rupture du lien conjugal? On a pu se le demander [2], et le doute s'explique aisément, au sujet d'un texte aussi épineux [3]. Voici néanmoins des raisons très fortes de croire que Tertullien n'a jamais hésité sur l'indissolubilité du mariage.

D'abord il inculque ce point très énergiquement, ailleurs et ici même. Son extrême éloignement pour les secondes noces doit faire supposer qu'il eût parlé clair, si jamais il avait cru pouvoir les autoriser, après rupture d'un premier mariage. Or il ne l'a jamais fait.

De plus il insiste [4], après saint Paul, sur l'obligation, pour la femme séparée de son mari, de garder la continence, ou de se réconcilier avec son mari. A cette occasion, il ne spécifie pas les causes de la séparation, d'où l'on doit conclure que l'assertion vaut d'une manière absolue.

Enfin, — ceci paraît décisif — il a examiné *ex professo* l'hypothèse d'une séparation motivée par la faute d'un des conjoints, et il a fait à l'autre une obligation de l'attendre, de préparer le retour du prodigue, de ne pas nouer d'autres liens, qui seraient forcément adultères [5]. Il a fait cette déclaration

---

saint Justin (2 *Ap.* 2) une femme quitter, par motif de conscience, un mari coupable. Cf. encore Hermas, *Mand.* 4, 1, 4-6.

1. Il ne semble pas qu'il y ait de différence très tranchée entre ces deux mots. *Divortium* exprime une séparation de fait ; *repudium*, la signification de congé, prévue par la loi de Moïse. Le premier mot se rencontre particulièrement dans les allusions aux textes du N. T. ; le second suppose toujours une allusion à l'A. T.

2. Voir J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, p. 157, n. 11.

3. Les mots les plus embarrassants sont : Dico enim illum condicionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem ut aliam ducat... Ita si condicionaliter prohibuit dimittere uxorem, non in totum prohibuit, et quod non prohibuit in totum, permisit alias, ubi causa cessat ob quam prohibuit.

4. 5 *M.* 7, commentaire de 1 Cor. 7, 10. 11 : Christus cum praecipit mulierem a viro non discedere, aut si discesserit manere innuptam aut reconciliari viro, et repudium permisit, quod non in totum prohibuit, et matrimonium confirmavit, quod primo vetuit disjungi, et, si forte disjunctum, voluit reformari.

5. *Pat.* 12 : (Patientia) paenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disjuncto matrimonio (ex ea tamen causa qua licet seu viro seu

dans un ouvrage orthodoxe, au lieu que l'Antimarcion est déjà entaché de montanisme ; mais on ne peut supposer dans l'intervalle une évolution qui se serait produite dans son esprit contrairement au cours ordinaire de ses pensées, car il s'est d'ailleurs constamment acheminé vers la rigueur, non vers l'indulgence.

Ces considérations doivent faire écarter l'idée que Tertullien ait, à un moment quelconque de sa carrière, admis la légitimité du divorce proprement dit, fût-ce pour cause d'adultère. Parmi tant d'erreurs que nous avons relevées dans sa théologie du mariage, il garde intact le mérite d'avoir constamment affirmé l'indissolubilité du lien conjugal. Cette affirmation revêt même, dans la page que nous venons d'analyser, une forme neuve et paradoxale, dont il faut prendre note. L'Antimarcion appartient à une période de crise, où Tertullien réagit contre l'encratisme marcionite, tout en caressant déjà les doctrines chères aux disciples du Paraclet. On a rencontré un symptôme de cet état d'esprit dans l'assertion relative à Hérodiade : Si la veuve de Philippe ne pouvait épouser Hérode, c'est qu'elle en était empêchée par le lien de son premier mariage. Pas plus que le divorce, la mort de son époux ne pouvait lui rendre à cet égard sa liberté [1]. On voit donc poindre ici, dans un cas particulier, cette doctrine que nous retrouverons à la base de l'argumentation montaniste contre les secondes noces [2] : la mort ne rompt pas le lien conjugal.

Les traités suivants l'inculqueront avec plus d'énergie.

---

feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri), haec exspectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam quandoque inituris salutem. Quantum boni utrique confert! *Alterum adulterum non facit*, alterum emendat. — Ce sont les mêmes recommandations que développe Hermas, *Mandat.* 4, 1. Il est piquant de voir Tertullien s'associer au langage qu'il réprouvera si fort, *Pud.* 10.

1. 4 *M.* 34 : Dominus... illicitorum matrimoniorum et adulterii figura jaculatus est in Herodem, adulterum pronuntians etiam qui dimissam a viro duxerit, quo magis impietatem Herodis oneraret, qui non minus morte quam repudio dimissam a viro duxerat.

2. Ainsi *Monog.* 9 : Si quos Deus conjunxit homo non separabit repudio, aeque consentaneum est ut quos Deus separavit morte, homo non conjungat matrimonio;... adeo non interest vivo an mortuo viro nubat.

L'*exhortation à la chasteté* s'adresse à un chrétien veuf [1]. Tertullien ne doute pas que sa foi ne l'incline à garder dorénavant la continence; mais aux pensées de la foi, la chair oppose des raisons spécieuses, contre lesquelles il faut se prémunir. Dieu veut notre sanctification. Or il y a dans la sanctification plusieurs degrés. D'abord la virginité conservée sans tache : c'est du bonheur. Puis la continence embrassée après le baptême : c'est un mérite. Enfin la continence gardée après la mort d'un premier époux : c'est un mérite et c'est une gloire. En recherchant le mariage après que la mort a brisé un premier lien [2], on irait contre une volonté manifeste de Dieu. Pour se dispenser de faire effort, parfois on cherche à se tromper sur la volonté de Dieu : il faut au contraire s'attacher à en pénétrer le mystère. Telle volonté de sa part n'est qu'une tolérance [3]; mais telle autre s'impose comme l'expression du meilleur : il faut suivre celle-ci et non pas l'autre, car toute volonté qui, en Dieu, est périmée par une volonté prépondérante, doit être tenue pour nulle. A la lumière de ces principes, on peut interpréter correctement la doctrine de saint Paul sur le mariage. Tout d'abord il faut remarquer que là où l'Apôtre approuve le mariage, il exprime sa pensée personnelle, non le précepte divin. Encore ne l'approuve-t-il pas d'une manière absolue, mais se borne à le déclarer préférable à l'enfer [4]. Voilà comme il parle aux fidèles non engagés dans les liens du mariage (1 Cor. 7, 9). Otez le terme de comparaison, et l'approbation disparaît : car le mariage cesse d'être un bien : au fond, ce n'est qu'un moindre mal. Tout comme il n'est pas bon d'être borgne, sinon par comparaison avec un aveugle. Donc, à le bien prendre, rien à tirer de ce texte, qui s'adresse aux seuls fidèles présentement exempts des liens du mariage et ne fait que le leur permettre. Quant aux secondes noces [5], l'Apôtre les réprouve formellement (1 Cor. 7, 27). D'abord il avait paru les autoriser, quand il déclarait ne pas énoncer un

1. *Ex.* c. 1.
2. *Ib.* 2.
3. *Ib.* 3. — Cf. c. VI, § 1, p. 264.
4. Sur cette interprétation de 1 Cor. 7, 9, voir c. V, § 3, p. 252.
5. *Ex.* c. 4.

précepte au nom du Seigneur, mais un conseil en son nom propre (ib. 25). Mais nulle part, ni dans l'Évangile ni dans les épîtres de saint Paul, on ne trouve les secondes noces permises de par Dieu. Donc elles demeurent interdites [1]. D'autant que l'Apôtre se reprend aussitôt, insiste sur les inconvénients du mariage, et finalement le déconseille (ib. 28 sq.). Revenant aux secondes noces, il ne les interdit pas, mais les déconseille, cette fois au nom de l'Esprit-Saint (ib. 39. 40). Voici donc deux conseils en présence : le conseil d'un homme prudent, qui permet les secondes noces, et le conseil de l'Esprit-Saint, qui les interdit. Auquel donnera-t-on son assentiment? Un conseil formulé au nom de l'Esprit-Saint vaut un précepte [2]. — Le mariage doit être un [3], d'après son institution première et sa signification typique. La polygamie simultanée des patriarches [4] a fait son temps : le Créateur s'était réservé de couper et de tailler dans son œuvre. Déjà l'ancienne Loi [5] interdisait à ses prêtres les secondes noces (Lev. 21, 14). La loi chrétienne y insiste plus encore (Tit. 1, 6), et l'on a vu des bigames (= remariés) dégradés de leurs fonctions sacerdotales. Comment les laïques se prétendraient-ils exempts de cette règle? Ne sont-ils pas prêtres, eux aussi? (Apoc. 1, 6). C'est dans leurs rangs qu'on recrute les prêtres : ils ne doivent pas se rendre inhabiles aux fonctions qui peuvent leur incomber un jour. Donc la règle des prêtres s'applique d'abord aux laïques. Mais selon l'Apôtre (1 Cor. 6, 12) [6], une chose peut être licite et n'être pas bonne. Sans doute : elle peut même être mauvaise, et tel est précisément le cas des secondes noces. Dieu les permet uniquement pour éprouver la vertu des veufs, pour montrer qui saura vaincre l'in-

---

1. Neque in Evangelio neque in ipsius Pauli epistolis ex praecepto Dei invenias permissam matrimonii iterationem. Unde unum habendum confirmatur, quia quod a Domino permissum non invenitur, id agnoscitur interdictum. — Le mot *iterationem* est une remarquable correction de Mercerus, admise par Oehler. (Le *codex Agobardinus* porte *rationem*; autres édd. *separationem*, qui ne peut se comprendre ici).

2. Factum est jam non consilium divini Spiritus, sed pro ejus majestate praeceptum.

3. *Ex.* c. 5.

4. *Ib.* 6.

5. *Ib.* 7.

6. *Ib.* 8.

continence. Si l'on va au fond de la pensée de l'Apôtre [1], on ne verra dans les secondes noces qu'une forme d'adultère. Car elles ne vont pas sans concupiscence; et cette concupiscence est adultère (Mat. 5, 28). Entre mariage et adultère, il n'y a qu'une différence extérieure, un degré de plus ou de moins dans l'illicite : matériellement l'acte est le même. Mais dira-t-on, avec ce raisonnement vous renversez même les premières noces. — Et pour cause, puisque l'acte pris en lui-même, ne diffère pas de l'adultère. Par égard pour la faiblesse de l'homme, Dieu a permis les premières noces : il faut lui savoir gré de cette condescendance, et pour cela on ne peut moins faire que d'ignorer les secondes. Ou bien va-t-on rouler jusqu'aux troisièmes ou aux quatrièmes? Au risque d'être surpris par le dernier jour, comme jadis furent surprises Sodome et Gomorrhe ! — A ces développements, où le paralogisme fourmille, succède [2] un éloquent appel à la chasteté, si précieuse surtout comme disposition à la prière, recommandée par l'A. T. (Lev. 11, 44; Ps. 17, 26), par saint Paul (Rom. 8, 6) et par la nouvelle prophétie. En regard, le tableau grotesque du veuf remarié [3], poursuivi jusqu'au pied de l'autel par un double amour. Puis l'énumération des beaux prétextes [4] par lesquels on colore le désir du mariage. Tertullien permet une épouse spirituelle, parée de foi, dotée de pauvreté, marquée par les ans ; même il en permet plusieurs. Mais il détourne de soins inutiles les chrétiens qui doivent tendre au ciel. A quoi bon se charger d'enfants? Par dévouement pour l'État? Beau zèle! ou plutôt folie que l'État est obligé de stimuler par des lois. Et quel moyen d'empêcher qu'une épouse devienne mère? L'avortement? C'est un crime. Le choix d'une épouse stérile? On s'y trompe. Il faut rompre avec la chair [5], pour pénétrer dans le ciel.

---

1. *Ex.* c. 9. Si penitus sensus ejus interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri. — Avant Tertullien, Athénagore avait dit (*Ambassade*, 33) : Ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) εὐπρεπής ἐστι μοιχεία.
2. *Ib.* 10.
3. *Ib.* 11.
4. *Ib.* 12.
5. *Ib.* 13.

Depuis les livres *à son épouse*, la pensée de Tertullien a fait beaucoup de chemin. En attaquant les secondes noces, il a inconsidérément ébranlé le principe des premières, et plutôt que de reculer devant cette conséquence désastreuse, il a flétri comme une honte le sacrement dont autrefois il exaltait la sainteté[1]. Il a rencontré sur sa route l'exception relative aux clercs, et plutôt que d'y reconnaître une exception, il a fait peser sur les laïques le fardeau des obligations cléricales. Le traité de la *Monogamie*[2] ne rétracte rien des paradoxes émis dans l'exhortation à la chasteté; il va au contraire plus au fond des choses, en posant nettement la thèse montaniste (1-3), et en l'appuyant par l'A. T. (4-8), par l'Évangile (9-10), par saint Paul (11-13) et par la doctrine du Paraclet (14-17).

Entre les hérétiques[3] (marcionites) qui suppriment le mariage et les *psychici* qui le prodiguent, les disciples du Paraclet, seuls fidèles à la loi du Créateur, admettent un seul mariage, comme un seul Dieu. On leur reproche cela comme une hérésie[4]; les voilà donc mis en demeure de prouver que le Paraclet a pu introduire certaines nouveautés, et des nouveautés onéreuses. Cela résulte de la parole du Seigneur dans saint Jean (Joan. 16, 12 sq.). La monogamie est onéreuse[5], passe. Mais est-elle bien nouvelle? L'invitation à la virginité se lit dans le N. T. (Mat. 19, 12; 1 Cor. 7, 1. 7) : donc lors même que le Paraclet eût prescrit la continence complète, il n'eût rien fait d'absolument nouveau. Si le mariage est toléré, la continence est louée : donc le mariage n'est pas simplement un bien; c'est plutôt un mal; mal sans doute moindre que l'enfer : l'Apôtre n'a dit que cela, encore l'a-t-il dit en son propre nom; quant à l'Esprit-Saint, il re-

---

1. S'il ne faisait que louer tel montaniste qui faisait profession de virginité (Ainsi *Val.* 5 : Proculus noster, virginus senectae et christianae eloquentiae dignitas), son langage n'aurait rien d'absolument nouveau (Comparer, sur la virginité, *Ap.* 9). Mais il est clair que l'exhortation à la chasteté va beaucoup plus loin, et que Tertullien se rapproche des doctrines de Marcion.

2. Voir Rolffs, *Antimontanischer Kampf*, dans *T. U.* 12, 4 (1895), p. 50 sq.

3. *Monog.* 1.

4. *Ib.* 2.

5. *Ib.* 3. — Cf. *Ex. c.* 3.

commande partout la continence (1 Cor. 7, 40; 1 Joan. 3, 3; 1 Petr. 1, 16). Pourquoi le même Esprit, cent soixante ans après les Apôtres, n'aurait-il pas apporté à la loi de la chasteté son dernier couronnement ? Le dessein primitif de Dieu, consigné dans l'A. T., supposait la monogamie [1]. Adam et Ève gardèrent exactement cette loi. Le fratricide commis par Caïn ouvre une ère nouvelle : ce premier homicide devait avoir pour pendant les secondes noces [2]. Successives ou simultanées, peu importe : le fait est le même. Violée une première fois par Lamech, l'institution divine se maintint néanmoins chez les patriarches : avant le déluge, personne, sauf Lamech, n'eut simultanément deux épouses à titre égal. La monogamie présida au repeuplement de la terre après le déluge : Noé, son épouse, ses fils ne se marièrent qu'une fois. L'institution primitive devait être pleinement restaurée par le Christ [3]; mais bien avant lui on en retrouve la trace. Abraham [4] ne connut qu'une épouse avant la circoncision. Isaac, Joseph, Moïse, Aaron perpétuent la tradition de la monogamie. Aux exemples des patriarches, s'ajoute l'autorité de la Loi [5]. Le fardeau des observances mosaïques a fait son temps; mais non pas l'idéal mosaïque de perfection morale et de chasteté. La loi du lévirat fut une exception unique, motivée par des circonstances spéciales : bénédiction du Créateur au premier couple humain, exigences de la justice divine qui devait venger sur les enfants les fautes des pères, ignominie attachée alors à la stérilité. Les circonstances ont changé; l'Apôtre a invité les fidèles à regarder au delà de ce monde, nul ne porte plus que la peine de ses propres péchés, la stérilité, au lieu d'être vouée à l'ignominie, est invitée au royaume des cieux. Dès lors la veuve n'épousera plus ni le frère de son époux ni aucun autre homme : l'exception unique, stipulée sur ce point, est abrogée. La Loi interdisait encore les secondes

---

1. *Ib.* 4.
2. At ubi primum scelus, homicidium, in fratricidio dedicatum, tam dignum secundo loco scelus non fuit quam duae nuptiae. Neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint Idem numerus conjunctorum et separatorum.
3. *Monog.* 5.
4. *Ib.* 6.
5. *Ib.* 7. — Cf. 4 *M.* 34.

noces aux prêtres (Lev. 21, 13) et aux filles de prêtres (ib. 22, 13). Or nous sommes tous prêtres de par Jésus-Christ; comme tels tenus à la monogamie : l'ancienne Loi nous prophétisa dans la personne de ses prêtres. L'Évangile offre des exemples encore plus éclatants[1] : sur le seuil même nous rencontrons ces deux prêtresses de la sainteté chrétienne, la monogamie et la virginité, représentées l'une par Zacharie, l'autre par Jean son fils. La mère du Christ était vierge; elle devait connaître un seul époux après son enfantement[2], pour montrer en sa personne les deux formes de la sainteté. Plus loin, nous trouvons Siméon, les Apôtres, tous vierges[3] à l'exception de Pierre, qu'on doit présumer ne s'être marié qu'une fois. Et comment le Christ eût-il confié son Église à des hommes qui n'auraient pas donné l'exemple de la chasteté? Ce ne sont là, dira-t-on, que des conjectures. Mais voici plus[4]. Jésus-Christ a supprimé la tolérance du *repudium*, et ramené le mariage à son indissolubilité primitive (Mat. 19, 6 sq.). Dès lors, la mort, pas plus que le renvoi, ne saurait rompre le lien conjugal. Se remarier, soit après renvoi, soit après la mort d'un conjoint, c'est commettre un adultère : devant Dieu, la mort ou le renvoi, c'est tout un. Vous direz : Mais la femme ne peut plus pécher envers un mari qui n'est plus. Sans doute, mais elle pèche contre elle-même et contre son propre corps. Il y a plus : les secondes noces lui

---

1. *Monog.*. 8.
2. Et Christum quidem virgo enixa est, semel nuptura post partum, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et univiram. — Nous avons déjà relevé cette assertion, avec la flétrissure sévère de saint Jérôme (c. IV, § 2, p. 196).
3. Ici Tertullien explique 1 Cor. 9, 4 sq.
4. *Monog.* 9. Videamus enim quid sit matrimonium apud Deum, et ita cognoscemus quid sit aeque adulterium. Matrimonium est cum Deus jungit duos in unam carnem, aut junctos deprehendens in eadem carne conjunctionem signavit. Adulterium' est cum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro, immo aliena, miscetur, de qua dici non possit : Haec est caro ex carne mea et hoc os ex ossibus meis. Semel enim hoc factum et pronuntiatum, sicut ab initio ita et nunc in aliam carnem non potest convenire. Itaque sine causa dices Deum vivo marito nolle repudiatam alii viro jungi, quasi mortuo velit, quando, si mortuo non tenetur, proinde nec vivo. Tam repudio matrimonium dirimente quam morte non tenebitur ei cui per quod tenebatur abruptum est. Cui ergo tenebitur? Nihil Deo interest, vivo an mortuo viro nubat. Neque enim in illum delinquit, sed in semetipsam.

sont d'autant plus interdites [1] qu'elle est séparée de son mari par la mort et non par le renvoi. Car le renvoi est un effet ou une cause de discorde; la mort ne brise pas l'union des cœurs : elle exécute seulement un ordre divin.

Si donc l'épouse renvoyée demeure néanmoins liée à cet époux qui la hait, combien plus la veuve demeure-t-elle liée à l'époux qui ne l'a point abandonnée, mais qui l'a précédée dans la paix? La veuve doit des prières à son époux défunt; elle offre, en son anniversaire, des dons qui sont un gage de sa fidélité, sachant bien que tous deux ressusciteront, que, tout en menant la vie des anges, ils se reconnaîtront et qu'ils seront l'un à l'autre. Comment accorder ce soin avec l'amour d'un autre époux? Le partage de son cœur serait un adultère. Et à qui aurait-on recours [2] pour la célébration de ce nouveau mariage? A un évêque, à des prêtres, à des diacres, à des veuves qui n'ont pu se marier qu'une fois! Que cette femme choisisse à qui de ses deux maris elle veut être infidèle. Sans doute à tous les deux. — Maintenant, il faut répondre aux textes de saint Paul allégués par les *psychici*. On doit avoir soin de prendre sa doctrine dans son ensemble; et dans son ensemble cette doctrine est inconciliable avec l'approbation des secondes noces. 1 Cor. 7, 39, saint Paul écrivait à l'Église naissante de Corinthe, encore trop faible pour porter toute la doctrine. Il la nourrit de lait, en attendant des enseignements plus solides. Il accorde aux néophytes *un* mariage après leur conversion — le précédent ne compte pas —, mais il a soin d'ajouter que c'est pure tolérance, que les femmes chrétiennes doivent songer au Seigneur plus qu'au mariage, et par là il rétracte sa concession [3]. De même, une veuve qui se convertit peut se marier une fois à un chrétien (c'est le sens des mots *in Domino*), mais seulement si elle était veuve avant sa conversion. Il arrive qu'on fausse ce texte pour appliquer à l'avenir ce qui, dans la pensée de l'Apôtre, ne concerne que

1. *Ib.* 10.
2. *Monog.* 11.
3. Sed hic parcere se dicit illis; alioquin pressuram carnis subsecuturam prae angustiis temporum impedimenta matrimonii recusantibus; quin potius de Domino sollicitudinem habendam promerendo quam de marito. Et ita revocat quod permisit.

le passé [1] ; ainsi l'on y trouve l'autorisation d'innombrables mariages. Mais il n'y a là en réalité qu'une réponse particulière de saint Paul à la consultation de néophytes qui lui demandaient comment concilier leur situation présente avec la foi qu'ils venaient d'embrasser : ainsi doit-on l'entendre, si on ne veut pas le trouver en contradiction avec lui-même. On a prétendu aussi [2], par une argumentation « très subtile », restreindre aux clercs le précepte apostolique de la monogamie. Mais d'où sortent les évêques et les clercs, sinon des rangs du peuple chrétien? Les chrétiens sont tous prêtres, selon l'Apocalypse (Ap. 1, 6; 5, 10), et savent bien s'en souvenir lorsqu'il s'agit de tenir tête au clergé; ne l'oublieront-ils que lorsqu'il s'agira d'assujettir tout le monde à la discipline ecclésiastique? En édictant ces lois, l'Esprit-Saint n'a voulu que montrer, à propos des chefs de l'Église, ce que doivent être tous les chrétiens. Il prévoyait qu'il se trouverait des gens pour dire : « Aux évêques tout est permis ». Cette belle morale porte ses fruits : tel évêque est tombé sous le coup de la loi Scantinia [3]. Des hommes remariés [4] osent présider l'assemblée des fidèles, insultant à l'Apôtre, ou du moins ne rougissant pas tandis qu'on lit devant eux cette parole qui les condamne. Si l'on commence à mettre les évêques en dehors de la loi commune, il ne faut pas s'arrêter en si beau chemin, mais supprimer pour les laïques, avec le précepte de la monogamie, tous les autres préceptes formulés pour les évêques (1 Tim. 3, 2 sq.). — Mais 1 Tim. 5, 14 [5], l'Apôtre recommande ouvertement les secondes noces? Ceci ne concerne que certaines jeunes veuves, converties durant leur veuvage [6]. En leur permettant un mariage chrétien, l'Apôtre a voulu mettre leur foi à couvert, non lâcher la bride à toutes leurs fantaisies. — Rom. 7, 2. 3, l'Apôtre a encore paru autoriser les secondes noces. En réalité, il dit tout le contraire.

---

1. Sur ce point d'exégèse, voir c. V, § 3, p. 241.
2. *Monog.* 12. — Cf. *Ex. c.* 7.
3. Loi contre l'adultère des hommes.
4. Quot enim et digami praesident apud vos. — Comparer *Philosophumena*, 9, 12 sur Calliste : Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους.
5. *Ib.* 13.
6. Tertullien n'apporte aucune preuve à l'appui de cette assertion.

D'après le contexte (ib. 4-6), le Christ ordonne de mourir à la Loi. Or la Loi autorisa les secondes noces. Donc il faut s'en abstenir [1]. Enfin quand il serait prouvé [2] que saint Paul a autorisé des fidèles à se marier deux fois, on ne devrait voir là qu'une de ces concessions temporaires auxqu'elles il a recouru en diverses circonstances (Act. 16, 3 : circoncision de Timothée ; 21, 24). Le *repudium* avait été concédé par Moïse ; Jésus-Christ devait retirer cette concession. A son tour, le Paraclet a pu retirer les concessions provisoires de saint Paul, sans qu'on doive en prendre scandale. La dureté de cœur put être tolérée jusqu'au temps du Christ, l'infirmité de la chair jusqu'au temps du Paraclet. Mais il n'y a pas la moindre hérésie [3] à condamner les secondes noces, comme une espèce d'adultère, tout en maintenant l'institution divine du mariage. Et d'où vient que des gens si portés au mariage se montrent impitoyables pour d'autres faiblesses, pour l'apostasie par exemple ? On est plus excusable de céder à la violence des tourments qu'à l'ardeur de la concupiscence [4]. Il est plaisant d'entendre prétexter l'infirmité de la chair [5], quand cette chair suffit à tant de mariages. On allègue encore d'autres excuses qui ne valent pas mieux. Allez donc ! mariez-vous indéfiniment ! Comme le déluge surprit Sodome et Gomorrhe, que le dernier jour vous surprenne vous mariant toujours. Vous serez jugés par les héros de la chasteté [6], non par ceux de l'A. ou du N. T., mais par une Didon, une Lucrèce et les autres héros de la chasteté païenne.

Sur aucun autre sujet, Tertullien n'a accumulé une telle somme de paralogismes. Constatons néanmoins une fois de plus que ses erreurs relatives au mariage se sont produites toutes dans un même sens, celui de la rigueur. Dans sa carrière militante, Tertullien a exagéré de plus d'une manière l'indissolubilité du mariage ; il ne l'a jamais méconnue.

1. Il est à peine utile de souligner l'étrangeté de ce raisonnement.
2. *Monog.* 14.
3. *Ib.* 15.
4. Cet argument *ad hominem* reparaît, *Pud.* 22, fin.
5. *Monog.* 16. — Relevons ici un sarcasme à l'adresse de ceux qui approuvent la fuite dans la persécution. Quid si solitudinem domus obtendat ? Quasi una mulier frequentiam praestet homini ad fugam proximo.
6. *Ib.* 17. — Cf. 1 *Ux.* 6 ; *Ex. c.* 13.

VII. JEUNE ET AUTRES POINTS DE DISCIPLINE.

Parmi les autres fruits de l'esprit montaniste, nous rencontrons une revendication violente en faveur du jeûne. On pouvait s'attendre, observe Tertullien au début du *de jejunio,* à trouver les *psychici* aussi indulgents à cet égard qu'à l'égard des secondes noces : car la gourmandise et la luxure se tiennent [1]. De fait, ils attaquent sur l'un et l'autre point la doctrine du Paraclet. Le tort de Montan, c'est, à leurs yeux, d'avoir enseigné à user du jeûne plus que du mariage. Sous prétexte que le N. T. n'a pas sanctionné les abstinences mosaïques [2], ils en prennent à leur aise : affranchis de toute observance gênante, ils pratiquent une religion de foi et d'amour, et retournent contre les jeûneurs montanistes les dures paroles de l'Apôtre à l'adresse des Galates judaïsants. La discipline montaniste comportait [3] certains jeûnes à date fixe, des *stations* souvent prolongées jusqu'au soir, tandis que les catholiques rompaient les leurs à la neuvième heure du jour, des *xérophagies,* excluant la viande, les condiments liquides, les fruits succulents, le vin, et complétant ce régime austère par l'abstention du bain. Eh quoi ! s'écrie Tertullien [4], est-ce là vivre en Galate? Nous observons dans l'année deux semaines de xérophagies [5], et encore pas tout entières, car nous exceptons le samedi et le dimanche.

De fait, la mesure n'a rien d'excessif, et les reproches de

---

1. *Jej.* 1. — Agnosco igitur animalem fidem, studio carnis, qua tota constat, tam multivorantiae quam multinubentiae pronam.

2. *Ib.* 2.

3. *Ib.* 1.

4. *Ib.* 14.

5. *Ib.* 15. — Beaucoup plus sévère paraît avoir été le jeûne du montaniste Alcibiade dans les prisons de Lyon (Eusèbe, *H. E.* 5, 3, 2) : πάνυ αὐχμηρὸν βιοῦντος βίον καὶ μηδενὸς ὅλως τὸ πρότερον μεταλαμβάνοντος, ἀλλ' ἢ ἄρτῳ μόνῳ καὶ ὕδατι χρωμένου, πειρωμένου τε καὶ ἐν τῇ εἱρκτῇ οὕτω διάγειν. Il est vrai qu'il paraissait y mettre quelque orgueil, et c'est de quoi ses compagnons de captivité le reprirent : Ἀττάλῳ... ἀπεκαλύφθη ὅτι μὴ καλῶς ποιοίη ὁ Ἀλκιβιάδης μὴ χρώμενος τοῖς κτίσμασι τοῦ Θεοῦ καὶ ἄλλοις τύπον σκανδάλου ὑπολειπόμενος.

l'hérésie ont pu avoir pour effet de stimuler le zèle des catholiques pour le jeûne. Toujours est-il que la question passionnait les esprits : la secte avait osé, la première, légiférer sur un point que l'Église abandonnait encore à l'initiative individuelle [1].

Au sujet de l'observance dominicale, on a cru remarquer [2] une différence entre le langage de Tertullien orthodoxe et celui de Tertullien montaniste. Orthodoxe, il opposait soigneusement la coutume chrétienne à la coutume juive [3]; il insistait sur le caractère provisoire et symbolique de la prescription relative au sabbat (Ex. 20, 8 sq), et sur les dérogations autorisées par Dieu même [4]. Montaniste, il revient sur la question du repos sabbatique [5], et précise la notion des œuvres serviles; mais c'est pour ajouter aussitôt que Jésus-Christ n'est pas l'ennemi du sabbat, que sur ce point, comme sur tant d'autres, il est venu parfaire la loi du Créateur, non l'abolir. Ce langage nouveau a paru déceler une influence orientale, et l'intention de ne jeter aucun discrédit sur les rites propres des montanistes, attachés au jour du sabbat. Mais quelle que fût la pratique des montanistes d'Orient, il est indubitable que ceux de Carthage demeuraient attachés à l'observance dominicale [6]. La raison du langage tenu par Tertullien dans l'Antimarcion doit être cherchée dans les besoins de sa polémique : il fallait ôter à l'hérétique

1. Sur le jeûne au point de vue catholique, voir c. VI, § 5, p. 300, et c. VII, § 2, p. 313. — M. Rolffs (*Urkunden aus dem antimontanistichen Kampfe des Abendlandes*, dans *T. u. U.* 12, 4 (1895), p. 1-49) cherche à établir que dans *Jej.*, comme dans *Pud.*, Tertullien en veut au pape Calliste, et la supposition n'a rien d'invraisemblable, puisque la communauté montaniste de Carthage était mal vue à Rome et suspecte d'hérésie. Mais la forme précise donnée à la thèse, et surtout l'essai de reconstruction d'un prétendu édit de Calliste sur le jeûne, font vraiment trop de part à la critique divinatoire.

2. Noeldechen, *Tertullian*, p. 371. 401.

3. *Ap.* 16; 1 *N.* 13.

4. *J.* 4.

5. 2 *M.* 21; 4 *M.* 12. 30.

6. Voir la mention des *dominica sollemnia*, *An.* 9; *Fug.* 14; cf. *Cor.* 3 : Die dominico jejunium nefas ducimus; *Jej.* 15 : Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis sc. sabbatis *et dominicis*, offerimus Deo. Le seul point nettement montaniste est ici la réprobation du jeûne sabbatique.

un prétexte d'opposer l'Évangile à la Loi ; et l'argumentation n'a pas d'autre but.

On a vu plus haut [1] comment Tertullien en vint par degrés à réprouver absolument le service militaire. Cette question est encore du nombre de celles où il fit intervenir la nouvelle prophétie [2]. Faut-il en conclure que l'éloignement pour le métier des armes était un caractère propre au montanisme ? On peut en douter, car le même esprit se fait jour dans bien d'autres écrits, où le montanisme n'a rien à voir. Nous avons déjà eu occasion de citer [3] les canons d'Hippolyte, qui refusent aux soldats l'entrée de l'Église, et défendent aux chrétiens de se faire soldats, s'ils n'y sont contraints par la force. Clément d'Alexandrie [4] et Origène [5] parlent comme Tertullien. Quant à la question du voile des vierges, on est encore moins fondé à y dénoncer l'influence de l'hérésie : car si le traité *De virginibus velandis* [6] est entaché de montanisme, la thèse qui en fait le fond, et les arguments qui l'appuient, se trouvent déjà dans le *De oratione* [7], ouvrage d'une orthodoxie non suspecte. On pourrait citer encore d'autres traits de sévérité, dont la provenance n'est pas clairement hérétique [8]. Ce qu'on peut dire d'une manière générale, c'est que le montanisme a projeté son ombre sur le traité de l'idolâtrie, et probablement aggravé plusieurs

---

1. C. VIII, § 3 et 4.
2. *Cor.* 1.
3. C. VIII, § 4, p. 415, n. 1. — Les deux questions posées par Tertullien *Idol.* 19 (An fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti, etiam caligata vel inferior quaeque) sont résolues négativement, *Can. Hippol.*, 13, 71 et 14, 74. L'influence montaniste est ordinairement étrangère aux refus de service militaire que l'on constate çà et là dans les Actes des martyrs. Citons (d'après Dom Leclercq, *Dict. arch.* t. 1, p. 294) Tarachus, abandonnant l'armée par respect pour sa foi (Ruinart, *Acta sincera*, éd. 1689, p. 457), Maximilien, préférant la mort à la conscription *(ibid.* p. 309), Marcel (*ib.* p. 312), Nérée et Achillée (S. Damase, *Carmen* 25), Félix et Nabor (saint Ambroise, *Expos. in Luc.* 7, 178), Marin (Eusèbe, *H. E.* 7, 15), Marcellin (*Acta SS.*, 2 janv.).
4. Clément, *Paedag.* 3, 11. (*P. G.* 8, 633).
5. Origène, *c. Cels.* 8, 73. (*P. G.* 11, 1628).
6. *V. v.* 1.
7. *Or.* 21. 22.
8. Sur les deux points que nous venons de signaler, M. V. Ermoni nous paraît avoir fait un peu grande la part du montanisme. (*R. Q. H.* t. 72 (1902), p. 85 sq).

des solutions pratiques données aux doutes du chrétien qui navigue à travers les écueils du siècle.

Arrivons à une question fort grave, celle de la discipline pénitentielle, où une évolution importante se produisit du vivant de Tertullien.

VIII. DE LA PÉNITENCE.

En écrivant le *De pudicitia*, Tertullien a voulu stigmatiser l'indulgence de l'église romaine, qui absolvait les fautes de la chair. L'acte qui provoqua son ressentiment fut longtemps attribué au pape Zéphyrin : la découverte des *Philosophumena* (1850) l'a fait restituer, avec grande vraisemblance, au pape Calliste (217-222). On lit en effet de ce dernier qu'il fut le premier à flatter les passions humaines en promettant à tous la rémission des péchés [1]. Cette affirmation ne se comprendrait pas si un autre pontife avait prononcé, avant Calliste, les paroles rapportées par Tertullien.

Deux parties, de longueur très inégale : doctrine de la rémission des péchés (1-20); du pouvoir épiscopal (21-22).

Il faut désespérer de la chasteté chrétienne [2]. Le souverain pontife, évêque des évêques, ose édicter ceci : « Je remets,

1. *Philosophumena*, 9, 12 : Τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς Ἐκκλησίας οὕτως διδάξαι καὶ πρῶτος τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. — Comparer Tertullien, *Pud.* 1 : *Pontifex sc. maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* — L'opinion qui reconnaît ici Calliste, a été mise en avant par de Rossi (*Bullettino de arch. crist.* 1866, p. 26); Harnack l'a fait triompher (*Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 2 (1878) p. 582). Elle est aujourd'hui admise presque universellement. Voir B. Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, I (1880), p 201; Funk, *Tüb. Theol. Quartalschrift*, 1884, p. 268; Bonwetsch, *Geschichte des Montanismus* (1881), p. 42; Noeldechen, dans *T. u. U.* 5, 2 (1888), p. 132; Preuschen, *Tertullian's Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht* (Giessen, 1890); Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des röm. Bischofs Callist, Kritisch untersucht und reconstruiert; T. u. U.* 11, 3 (1893), p. 8. 9; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, p. 89.

Nous avons écarté plus haut (c. V, § 2, p. 217, n. 3) l'opinion qui voit dans ce même pontife un primat de Carthage.

2. *Pud.* 1.

après pénitence, les péchés d'adultère et de fornication. » Et où affichera-t-on cet édit? Sans doute à la porte des mauvais lieux? Non pas, mais on le lira dans l'église même. Indigne attentat envers l'épouse immaculée du Christ; et, pour Tertullien, nouvelle raison de rompre avec les *psychici*. On l'accusera de renier son passé : mais il aime mieux demeurer fidèle à la vérité, avec une élite, que d'errer avec le grand nombre. Cette chasteté chrétienne, jadis illustre même parmi les païens, on a pris à tâche de la discréditer. Les mêmes hommes qui offrent ces faciles pardons, autorisent les secondes noces : ils absolvent l'incontinence, après lui avoir ôté toute excuse par la facilité de multiples mariages. Plus sévères, les disciples du Paraclet ferment la porte de l'église aux bigames; ils la ferment pareillement aux adultères et aux débauchés [1].

Comment les *psychici* en sont-ils venus en cet excès d'indulgence? [2] Par l'abus des textes scripturaires sur la miséricorde divine. Ils oublient que d'autres textes, non moins forts, maintiennent les droits imprescriptibles de la justice. Sans prolonger à ce sujet un débat inutile, l'auteur distingue d'après saint Jean (1 Joan. 5, 16) deux sortes de fautes : fautes rémissibles, et fautes mortelles ou irrémissibles, en ce sens du moins que Dieu s'en est réservé la rémission [3]. Que l'impudicité soit de ce nombre [4], on n'en peut douter, quand on

---

1. M. Hugo Koch (*Die Büsserentlassung in der abendlandlichen Kirche*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, t. 82 (1900), p. 481-534) a fort bien montré qu'il ne s'agit pas ici d'un renvoi des pénitents après une partie de l'office divin : l'hypothèse d'une *missa paenitentium*, correspondant à la *missa catechumenorum*, ne repose que sur une fausse assimilation. Le même auteur réduirait volontiers à de simples métaphores ces expressions : *foris*, *limitem liminis* (1), *pro foribus ecclesiae* (3), *non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus* (4). Cette partie de sa thèse nous paraît beaucoup moins solide : l'ensemble des témoignages de Tertullien et autres donne bien plutôt à entendre que les pénitents étaient effectivement relégués à la porte de l'église, et n'assistaient que de loin à la célébration de l'Eucharistie. — Le mémoire de M. Koch a été condensé par M. l'abbé Boudinhon : *La missa paenitentium*, dans *R. H. L. R.* 7 (1902) p. 1 sq.

2. *Pud.* 2.

3. *Ib.* 3.

4. *Ib.* 4. 5.

voit le rang qu'elle occuppe dans l'Écriture, entre l'idolâtrie et l'homicide (Ex. 20, 14). Mais, dira-t-on, l'A. T. [1] offre des exemples de pardon accordé à l'impudicité, comme à l'idolâtrie, à l'apostasie, à l'homicide. Et l'on rappellera les nombreuses défections du peuple choisi, on rappellera le meurtre de Naboth et la pénitence d'Achab, David adultère et homicide, Loth et Judas incestueux, Osée s'unissant à une fille de joie, la polygamie des patriarches. Mais en regard de ces exemples d'indulgence, les traits de sévérité ne manquent pas : ne serait-ce que l'histoire de ces vingt quatre mille hommes frappés à la fois pour avoir péché avec les filles des Madianites. Au reste, assez peu importe : c'est au Christ lui-même de répondre pour les temps chrétiens : en baptisant l'humanité dans son sang, il a révoqué les anciennes condescendances. On invoquera encore les paraboles de miséricorde [2] : la brebis errante, la drachme perdue, le prodigue [3]. Mais toutes ces paraboles sont relatives à la conversion des Gentils; l'application au chrétien ne peut provenir que d'une opinion préconçue [4]. Pour faire prévaloir cette interprétation [5], l'on s'évertue à excuser les fautes des Gentils, si bien que ce ne sont presque plus des péchés. A ce compte, pourquoi Jonas prêcha-t-il la pénitence dans Ninive? Jean-Baptiste aux soldats? Pourquoi le Christ a-t-il dit que Tyr et Sidon se fussent converties à sa voix? Il faut laisser au Pasteur d'Hermas, ce manuel des adultères, ces tours de force exégétiques [6]. Tertullien écoute un autre Pasteur, dont l'Écriture lui apprend à ne pas jouer avec la pénitence. Les autres exemples évangéliques [7], dont parfois on tire argument, tels que la pécheresse aux pieds de

---

1. *Pud.* 6.
2. *Ib.* 7.
3. *Ib.* 8.
4. *Ib.* 9.
5. *Ib.* 10.
6. Sed hoc volunt psychici ut Deus justi judex ejus peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. Quod si ita est, peccando promeremur. Age tu funambule pudicitiae et castitatis... haec tu mihi benignissime Dei interpres. — Tertullien vise particulièrement Hermas, *Mandat.* 4, 1.
7. *Pud.* 11.

Jésus, la Samaritaine, etc., ne prouvent rien quant à la question présente, c'est-à-dire quant à la rémission des péchés sous la loi de grâce, mise en vigueur à la mort de Jésus. Les apôtres [1] non plus n'offrent point de pardon à la chair souillée après le baptême. Ils ont flétri particulièrement trois péchés (Act. 15, 28) [2] : idolâtrie, impudicité, homicide. Pourquoi, sinon parce que ce sont là des péchés irrémissibles? Telle est, de par l'Esprit-Saint et de par les apôtres, la discipline de N. T. Si on ne l'accepte pas, on retombe de plein droit sous le joug de la loi mosaïque. Malheur à qui repousse les avances de l'Esprit! Les *psychici* soupçonnent [3] saint Paul d'avoir absous dans sa deuxième épître aux Corinthiens (2 Cor. 2, 5) le même incestueux qu'il avait frappé dans la première (1 Cor. 5) [4]. Soupçon gratuit : saint Paul eût parlé plus clairement en matière si grave. L'excommunication prononcée par lui est une sentence définitive, le retranchement d'une brebis contaminée, pour sauver le troupeau; tout comme ailleurs (1 Tim. 1, 20) le retranchement d'Hyménée et d'Alexandre, livrés à Satan comme blasphémateurs. Donc le pardon accordé plus tard ne concerne pas l'incestueux. Au reste, toute cette première épître aux Corinthiens [5] est écrite avec du fiel : les discordes qui déchiraient alors cette église avaient exigé l'intervention de l'Apôtre : rencontrant une fornication monstrueuse, il frappe sans merci; à l'égard des orgueilleux, il commence par menacer, par humilier, puis il pardonne. Admettre la révocation si prompte d'une sentence aussi grave

---

1. *Pud.* 12.

2. Nous avons montré, c. V, § 3, p. 240, que cet appel aux Actes repose sur une fausse leçon.

3. *Pud.* 13.

4. Cf. R. P. Cornely in 2 Cor. 2, 5 (Paris, 1892) : Omnes Patres de incestuoso in sequente pericope agi consentiunt, uno excepto Tertulliano. Praeter interpretes patristicos (*Chrys. Theod. Dam.* etc., *A*[ter], *Pel. Prim. Sed*, etc.), cf. inter alios . *Orig.* in Ps. 37 hom. 1, 1; *S. Greg. Naz.* Or. 2,54; 39, 18 etc; *S. Isid. Pelus.* Ep. 4, 111; *Ps. Athan. Synops. S. S.* 61; *S. Pacian.* ad Sympr. ep. 3, 18; *S. Ambros.* de paenit. 1, 17 etc., *S. August.* c. ep. Parmen. 3, 1, 3; *S. Greg. M.* Moral. 33, 8. — Les interprètes modernes sont presque unanimes dans le même sens que les Pères. M[gr] Batiffol, p. 93, prend parti pour Tertullien; je regrette qu'il n'ait pas donné ses raisons.

5. *Pud.* 14.

serait lui imputer trop d'inconstance. D'autant que [1], soit dans cette épître, soit dans toutes les autres, il se montre intransigeant pour tout ce qui touche aux mœurs. Mais, dira-t-on [2], tout cela prouve que l'Apôtre condamne l'impudicité, non qu'il lui ôte tout espoir de pardon. Tertullien a prévu cette réponse ; aussi tient-il en réserve les textes de l'A. T., corroborés par saint Paul, où l'impudicité est frappée d'anathèmes inexorables. S'il existait un pardon préparé pour de telles fautes, après une pénitence si dure qu'elle fût, l'Apôtre aurait dû le dire. Il ne l'a pas dit, mais se contente d'exclure de l'Église les coupables. Donc la pénitence dont il parle en ses épîtres est offerte aux seuls infidèles, non aux chrétiens tombés après le baptême. On peut trouver une confirmation de cette doctrine dans ce que saint Paul dit de lui-même (1 Tim. 1, 13). Son incrédulité lui a servi d'excuse devant Dieu, alors qu'un fidèle eût été impardonnable. Après le baptême, la pénitence peut encore obtenir de l'évêque le pardon des fautes moindres ; pour les plus graves, elle n'a plus de recours qu'à Dieu. Cette doctrine rigoureuse qu'il attribue à saint Paul, Tertullien la retrouve [3] dans saint Jean. On a cru découvrir, Apoc. 2, 20 sq., le pardon offert à la fornication [4]. Mais il faudrait prouver d'abord que cette prophétesse Jézabel, visée par saint Jean, était déjà parvenue à la vraie foi ; jusque-là on doit supposer que saint Jean s'efforçait d'amener à l'Église et au baptême cette femme hérétique : car les hérétiques peuvent être purifiés par le baptême, au même titre que les Gentils, et même à double titre [5]. Enfin, si l'on est sûr qu'elle était tombée dans l'hérésie après avoir vécu de la vie de la foi, il s'agissait de l'amener à la pénitence pour mettre fin à ses désordres, mais non pour

1. *Pud.* 15-17.
2. *Ib.* 18.
3. *Ib.* 19.
4. Ad angelum Thyatirenorum Spiritus mandat habere se adversus eum quod teneret mulierem Jezabel, quae se prophetin dicit et docet atque seducit servos meos ad fornicandum et edendum de idolothytis : et largitus sum illi temporis spatium ut paenitentiam iniret, nec vult eam inire nomine fornicationis...
5. Haec enim erit paenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.

lui procurer ici-bas le pardon [1]. Car les anathèmes de saint Jean sont terribles contre les fidèles qui tombent dans ces péchés (Apoc. 21, 7 sq ; 22, 14 sq). Les *psychici* n'ont rien non plus à tirer de 1 Joan. 1, 7 sq; 2, 1 sq. Saint Jean ne dit pas que le sang du Christ purifie de tout péché les fidèles; mais qu'il a la vertu de préserver de tout péché ceux qui, une fois sanctifiés, persévèrent dans la lumière de leur baptême. Jésus-Christ s'est fait leur avocat avant le baptême; après le baptême, il se fait leur sauvegarde. Les enfants de Dieu pourront bien retomber dans ces fautes de fragilité dont nul n'est entièrement exempt et pour lesquelles le Christ obtient grâce; ils éviteront ces fautes mortelles pour lesquelles le Christ n'intercède pas, qui sont irrémissibles, et pour lesquelles nul ne doit intercéder; savoir : l'homicide, l'idolâtrie, la fraude, l'apostasie, le blasphème, enfin l'adultère, la fornication et toute autre violation du temple de Dieu [2]. Après les apôtres, Tertullien cite *ex redundantia* un compagnon des apôtres [3], saint Barnabé. Sous le nom de saint Barnabé, il apporte en réalité un texte de l'épître aux Hébreux (6, 4-8), où il croit trouver contre l'impudique une malédiction irrévocable. Il interprète dans le même sens divers symbolismes bibliques : la lèpre (Lev. 13, 12 sq), la maison contaminée (Lev. 14, 36 sq), la servante violée (Lev. 19, 20).

Il vient d'être question de la doctrine des apôtres sur la rémission des péchés [4]. Héritiers de la doctrine des apôtres, les chefs de l'Église prétendent bien l'être aussi de leur pouvoir. C'est ce que nie Tertullien; et il consacre des dernières pages à combattre une telle prétention.

Le pouvoir est un charisme personnel conféré par l'Esprit de Dieu. Jadis cet Esprit investit les apôtres, et leur communiqua le don des miracles. Si les *psychici* prétendent avoir hérité du

---

1. Apud nos, ut ethnico par, immo et super ethnicum, haereticus etiam per baptisma veritatis utroque nomine purgatus admittitur. — Tertullien veut donc que l'on rebaptise les hérétiques. Toutefois il est à noter que son assertion ne vaut rigoureusement qu'à l'égard de l'usage montaniste (*Apud nos*). Mais cf. c. VII, § 4, p. 329, n. 4.

2. Sur le sens de ce mot, voir ci-dessous, p. 485.

3. *Pud.* 20.

4. *Ib.*, 21.

pouvoir des apôtres, qu'ils le prouvent en rééditant les miracles des prophètes et des apôtres. Mais, dit-on, l'Église a le pouvoir de remettre les péchés. Tertullien n'ose pas le nier, car par là il se mettrait en opposition avec un oracle de la nouvelle prophétie. Mais il va dénaturer la notion d'Église. D'où pensez-vous, demande-t-il à son adversaire, que l'Église tienne ce pouvoir? De l'investiture donnée à Pierre (Mat. 16, 18)? Erreur. L'investiture donnée à Pierre fut strictement personnelle. Et l'usage qu'il fit du pouvoir des clefs, soit pour ouvrir par le baptême le royaume des cieux (Act. 2, 22), soit pour enchaîner Ananie dans la mort, soit pour délier les pieds du boîteux, soit pour exonérer les Gentils du fardeau de la Loi, n'a rien de commun avec l'absolution des péchés capitaux commis par les fidèles. Le Seigneur avait dit à Pierre de pardonner septante fois sept fois au frère qui l'aurait offensé; ensuite, il lui confie le pouvoir de lier, c'est-à-dire de retenir. L'intention du Seigneur est claire : Pierre usera du pouvoir de délier, pour les offenses envers sa propre personne; du pouvoir de lier, pour les offenses envers Dieu. Or le pouvoir de Pierre est le type de celui que peut recevoir dans l'Église l'homme spirituel, prophète ou apôtre. Les *psychici* n'y doivent pas prétendre. Car l'Église est proprement et principalement l'Esprit, c'est-à-dire la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit; puis les fidèles qui s'y agrègent. Ainsi l'Église remettra les péchés; mais l'Église-Esprit, par le ministère de l'homme spirituel, non l'Église collection d'évêques. Le pouvoir est aux mains du maître, non du serviteur; de Dieu, non du prêtre.

Mais voici qu'à une usurpation le pontife ajoute une imprudence [1] : ce pouvoir, qui ne lui appartient pas, il le répand inconsidérément sur ses martyrs. Il leur attribue un privilège que jamais martyr ni apôtre n'a revendiqué : celui de remettre les péchés d'autrui. Qu'il suffise au martyr d'expier ses fautes personnelles : n'est-ce pas assez beau? Il n'appartient qu'au Fils de Dieu d'expier pour autrui; le baptême de sang, tout comme le baptême d'eau, est une grâce incommunicable. — Une dernière fois, et comme pour donner le coup de grâce à

1. *Pud.* 22.

l'adversaire, Tertullien rapproche l'impudicité de l'homicide et de l'idolâtrie[1] : elle ne mérite pas plus d'indulgence. Pour honteuses que soient les cicatrices d'une apostasie arrachée par les tourments, celles de la débauche le sont bien plus.

Revenons, pour le bien comprendre, sur un texte quelque peu énigmatique.

Moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei[2]. — Le rapprochement de ces mots, à la fin de la liste des péchés mortels, ne doit laisser aucun doute sur la vraie pensée de Tertullien : il a voulu comprendre sous trois chefs toutes les sortes d'impudicité. Cette pensée n'en a pas moins été souvent étrangement méconnue[3]; c'est pourquoi nous croyons utile de la mettre ici en pleine lumière, en réunissant les divers passages du *De pudicitia* où *templum Dei* a, d'après saint Paul (1 Cor. 3, 16), le sens tout spécial de *corps humain consacré à Dieu par le baptême*.

6. *ed. Vindob.* p. 230, l. 9 : *Exinde caro quaecumque in Christo reliquas sordes pristinas solvit, alia jam res est, nova emergit, jam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et Spiritu mundo. Quid itaque illam de pristino excusas? Non corpus Christi, non membra Christi, non templum Dei vocabatur, cum veniam moechiae consequebatur.* — 15, p. 251, l. 8 : *Quae pars fideli cum infideli? aut quis consensus templo Dei cum idolis? ... et viderint idola, ipse templi Dei vitiator in templum Dei convenit. Nam et hic : Vos enim, inquit, estis templum Dei vivi* (Allusion à la réconciliation de l'incestueux de Corinthe). — 16, p. 252, 17 : (*Apostolus in prima Corinthiorum*) *primus omnium templum Dei dedicavit : Non scitis vos templum Dei esse et in vobis Dominum habitare? Qui et templo sanciendo purificandoque aeditualem legem scripsit : Si quis templum Dei vitiaverit, vitiabit illum Deus ; templum enim Dei sanctum est, quod estis vos... rursus inter cetera, immo et ante cetera, moechos et fornicatores et molles et masculorum concubitores negans regnum Dei con-*

---

1. Ingeram usque in sinum necesse est : quaecumque auctoritas, quaecumque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori...

2. *Pud.* 19.

3. Voir ci-dessus, c. VI, § 4, p. 274, n. 5. — Tertullien (2 *Ux.* 3) dit du mariage entre fidèle et infidèle : Extranei hominis admissio minus templum Dei violat, minus membra Dei cum membris adulterae commiscet?

secuturos; p. 253, 11 : *Non scitis corpora vestra membra Christi? quia et Christus Dei templum : Evertite templum hoc, et ego illud in triduo resuscitabo... Omne delictum quod admiserit homo extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat... Glorificate et tollite Dominum in corpore vestro. Hoc qui praecipit, vide an ignoverit ei qui dedecoraverit Deum et qui dejecerit eum de corpore suo, et quidem per incestum.* — 18, p. 260, 28 : *Dicimus itaque, clementiae divinae si ita esse competisset demonstrationem sui etiam post fidem lapsis, ita Apostolus diceret : Nolite communicare operibus tenebrarum, nisi paenitentiam egerint, et : Cum talibus ne cibum quidem sumere, nisi posteaquam caligas fratrum volutando detersерint, et : Qui templum Dei vitiaverit, vitiabit illum Deus, nisi omnium focorum cineres in Ecclesia de capite suo excusserit.* — 20, p. 266, 11 : *Disciplina igitur Apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum Dei antistitem et ubique de Ecclesia eradicantem omne sacrilegium impudicitiae sine ulla restitutionis mentione.* — 21, p. 269, 3 : *Quis enim dimittit delicta, ni solus Deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum ejus? Nam tibi quae in te reatum habeant, etiam septuagies septies juberis indulgere in persona Petri.*

Il faut s'attacher à cette notion du *temple de Dieu* si l'on veut pénétrer la pensée de Tertullien sur les péchés irrémissibles. Il la livre complètement à la fin du *De pudicitia :*

21, p. 270, 28 : (*Petro*) *si praeceperat Dominus etiam septuagies septies deliquenti in eum fratri indulgere, utique nihil postea alligare, i. e. retinere, mandasset, nisi forte ea quae in Dominum, non in fratrem quis admiserit. Praejudicatur enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur.* — Comparez 12, p. 242, 25 : *Satis denegavit* (*Spiritus Sanctus*) *veniam eorum quorum custodiam elegit; vindicabit quae non perinde concessit. Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur.*

Ainsi les péchés commis contre l'homme peuvent être remis; les péchés commis contre Dieu ne le peuvent pas. L'impudicité, chez un fidèle, sera donc irrémissible *parce qu'elle outrage Dieu en violant son temple*[1]. A ce titre, elle est réprouvée non moins sévèrement que l'idolâtrie et l'homicide. L'Esprit-Saint veille sur les corps de ses fidèles : il châtiera

1. Cette malice spéciale de l'impudicité chez un fidèle est bien marquée *Pud.* 16, à propos de 1 Cor. 6, 11 : (Apostolus) quanto delicta ista ante lavacrum accepto facit, tanto post lavacrum irremissibilia constituit.

ceux qui souillent leur propre corps par l'impudicité, comme ceux qui verseront le sang d'autrui[1].

Concluons que la *violatio templi Dei* n'est pas précisément, comme on l'a tant répété, une offense à la communauté chrétienne[2].

Ce point éclairci, nous allons considérer l'ensemble du *De pudicitia*.

Les éléments proprement montanistes de ce livre peuvent se ramener à deux idées : doctrine des péchés irrémissibles; doctrine de l'Église-Esprit, excluant le pouvoir sacerdotal et la communion des saints. Indiquons le fondement de l'une et de l'autre.

La doctrine des péchés irrémissibles est appuyée sur l'Écriture : un texte de saint Jean (1 Joan. 5, 16), de nombreux textes de saint Paul (en particulier 1 Cor. 3, 16. 17), enfin, sous le nom de saint Barnabé, un texte de l'épître aux Hébreux (Hebr. 6, 4-8). Tertullien, qui en veut surtout à l'impudicité, insiste sur l'impossibilité de séparer la cause de ce vice d'avec celle de l'idolâtrie et de l'homicide, et de rompre un faisceau que, dans l'Écriture (Act. 15, 28), Dieu même a noué. Bien entendu, il se réclame de la tradition, et considère l'indul-

1. En toute rigueur, l'assertion relative à l'homicide devrait être restreinte au meurtre d'un chrétien. D'autre part on peut s'étonner que le blasphème, offense directe à Dieu, soit réprouvée moins sévèrement que d'autres péchés. — Notons enfin que la chasteté est souvent recommandée par les Pères apostoliques comme un devoir envers le temple de Dieu. Ainsi *Ep. Barnab*, 4, 11; 2ª *Clementis*, 9, 3; Ignat. *ad Philadelph*. 7, 2.

2. Faut-il faire remonter jusqu'à M. Harnack la paternité de la doctrine relative au traitement spécial des péchés envers l'Eglise? Je ne trouve pas d'explication plus plausible à une assertion qui déjà surprenait Mgr Batiffol. (*Ét. d'hist. et de théol. positive*, p. 78.) Elle se lit *D. G*[3], t. 1, p. 407 : Die Christenheit würde dem Urtheile Gottes vorgreifen, wenn sie grobe Sünder wieder aufnähme, da sie ihnen die Seligkeit damit garantiren würde. Sie kann daher nur dann Ausgeschlossene wieder recipiren, wenn die Vergehen derselben nicht wider Gott selbst gerichtet waren, sondern in der Uebertretung kirchlicher Gebote resp. in lässlichen Vergehungen bestanden hatten. — Cette assertion procède, si je ne me trompe, des textes suivants : *Pud.* 2 : Delicta mundantur quae quis in fratrem, non Deum admiserit; 21 : Praejudicatur enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur. La doctrine qu'on a pu croire contenue dans ces textes ne serait en tous cas qu'une doctrine montaniste. Mais la réflexion suffit à dissiper le mirage.

gence de l'évêque de Rome comme un fait sans précédent.

Or les textes apportés sont très forts, sans doute, contre le péché en général et contre l'impudicité en particulier. Mais les anathèmes les plus graves n'excluent pas l'invitation au repentir, et Tertullien oublie son commentaire si éloquent des menaces divines[1] : *Non comminaretur autem non paenitenti, si non ignosceret paenitenti.* L'Église tenait habituellement rigueur à l'impudicité, comme à l'idolâtrie et à l'homicide; et pourtant il n'est pas impossible de découvrir, dans la tradition antérieure à Tertullien, la condamnation des règles absolues posées dans le *De pudicitia.* Un des faits les plus significatifs est la faveur dont le livre d'Hermas avait joui au deuxième siècle dans l'église de Rome. Le Pasteur avait des pardons pour la femme coupable[2] et défendait au mari de lui fermer sa maison, parce que ce serait lui fermer la voie du repentir et du pardon. Il en avait, dans certains cas, même pour l'apostasie[3]. D'autre part, Denys de Corinthe (vers 170) posait en règle qu'il faut recevoir les pécheurs qui se convertissent de n'importe quel égarement, fût-ce de l'hérésie[4]. Clément d'Alexandrie nous montre un meurtrier absous par l'apôtre saint Jean[5]. Origène, personnellement favorable à la réserve des trois cas, constate que certaines églises ne sont pas aussi sévères[6]. Saint Irénée parle de femmes admises à l'exomologèse après des désordres de mœurs[7]; de l'hérétique Cerdon[8], ébauchant à diverses

1. *Paen.* 8. — Ne dites pas à Tertullien que Dieu préfère la pénitence du pécheur à sa mort : il s'applique à détruire ce préjugé des *psychici*, *Pud.* 18 : Hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est.

2. Hermas, *Mand.* 4, 1, 8 : Καὶ μὴν, φησὶν, ἐὰν μὴ παραδέξηται αὐτὴν ὁ ἀνὴρ, ἁμαρτάνει καὶ μεγάλην ἁμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπισπᾶται, ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα ... 11 : Ἐγὼ οὖν, φησὶν, οὐ δίδωμι ἀφορμὴν ἵνα αὕτη πρᾶξις οὕτως συντελῆται, ἀλλὰ εἰς τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν τὸν ἡμαρτηκότα. Περὶ δὲ τῆς προτέρας ἁμαρτίας αὐτοῦ ἔστιν ὁ δυνάμενος ἴασιν δοῦναι· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν.

3. *Sim.* 9, 26, 5.

4. Ap. Eusèbe *H. E.* 4, 23, 6 : Πολλὰ δὲ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας... παραινεῖ, καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει.

5. Eusèbe, *H. E.* 3, 23.

6. Origène, *De oratione*, 28.

7. Saint Irénée, *Haer.* 1, 6, 3; 1, 13, 5.

8. *Ib.* 3, 4, 3.

reprises une pénitence qui ne fut jamais complète; Tertullien lui-même nous apprend[1], dans un ouvrage orthodoxe, que Marcion l'hérésiarque faillit mourir réconcilié avec l'Église; et pourtant, s'il faut en croire l'auteur du livre *Adversus omnes haereses*[2], l'apostasie n'était que la dernière faute de Marcion : il avait encore à expier les désordres de sa jeunesse. Tous ces faits montrent que l'innovation reprochée à Calliste n'était pas si profonde qu'on pourrait le croire[3], et doivent faire accueillir avec une certaine réserve les assertions de Tertullien, comme celles des *Philosophumena*.

Il serait téméraire de vouloir déduire des conclusions fermes de données aussi flottantes, et de prétendre percer toutes les ombres qui entourent pour nous les origines de la pénitence dans l'Église d'Occident. Voici pourtant ce qu'on entrevoit. Au début du troisième siècle[4], un certain courant rigoriste tendait à exclure des pardons de l'Église les pécheurs coupables de fautes particulièrement graves, notamment des trois fautes réservées : idolâtrie, impudicité, homicide. Que ce courant n'entraînât pas toute l'Église, nous en avons pour preuves, outre le *De paenitentia* de Tertullien, des faits historiques nombreux; sans pouvoir mesurer son intensité, nous constatons qu'il exis-

---

1. *Praescr.* 30 : Marcion paenitentiam confessus cum condicioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus si ceteros quos perditioni erudisset Ecclesiae restitueret, morte praeventus est.

2. Pseudotertull., *Adv. omnes haereses*, 6 : Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab Ecclesiae communicatione abjectus. — Cf. Épiphane, *Haer.* 42, 1.

3. Si toutes les dispositions des *canons d'Hippolyte* pouvaient être datées avec certitude, on aurait là encore un témoignage fort important. On lit 15, 76 : *Fornicator* vel qui quaestum ex fornicatione quaerit, vel cinaedus... (suit une longue liste d'autres pécheurs) — hi omnes et qui similes sunt his neque instruendi neque baptizandi sunt, donec ab omnibus talibus operibus abstineant... 79. *Quodsi post baptismum in illa*, quae significavimus, *criminosa flagitia relapsi inveniantur, ex Ecclesia expellantur donec paenitentiam egerint* cum fletu, jejunio et operibus misericordiae. — Ce canon appartient à une époque où les chrétiens fornicateurs étaient admis à la pénitence, et parfois pour un temps limité.

4. Nous n'oserions remonter beaucoup plus haut, car cette tendance rigoriste ne paraît pas ancienne, et on ne la considérait pas comme telle à Rome, deux siècles plus tard. Voir Innocent I, *Ep.* 6, *ad Exuperium*, 5, 6 (*P. L.* 20, 493. 499).

tait en Afrique[1] et à Rome, et que les montanistes y entrèrent. Le pontificat de Calliste vit éclater une crise, qui fit prévaloir une discipline plus clémente à l'égard des impudiques ; trente ans plus tard, au temps de saint Cyprien, une nouvelle crise amena un résultat semblable pour les *lapsi*. Dès lors le rigorisme, au moins le rigorisme doctrinal en matière de pénitence, peut être considéré comme éliminé de l'Église, et confiné dans la secte novatienne. Au commencement du quatrième siècle, certains canons d'Elvire[2] présentent encore une affinité remarquable avec les revendications du *De pudicitia* : c'est que, dans son isolement, la péninsule ibérique restait en arrière du mouvement qui emportait Rome et Carthage. Encore faut-il bien noter que ces canons disciplinaires ne touchent pas la question de dogme : inspirés par des raisons de prudence, ils n'offrent pas trace de la thèse montaniste qui posait arbitrairement des bornes aux pardons de l'Église.

La doctrine de Tertullien sur l'Église-Esprit procède moins du travail de sa réflexion que du ressentiment de son orgueil blessé. En même temps que sous l'empire d'un encratisme farouche il se réfugie dans un christianisme de plus en plus éthéré, ses démêlés avec la hiérarchie le portent à battre en brèche la succession apostolique, si éloquemment défendue dans le traité de la Prescription. Dans sa réaction violente contre le principe catholique, il en vient à emprunter le langage et les idées des gnostiques, après les avoir tant combattus. C'est un concept gnostique que celui de cette Église des purs, mis à tout jamais, par l'adoption divine, à l'abri des fautes graves[3]. L'Esprit divin n'est plus seulement le lien vivant de

1. Saint Cyprien nous apprend que plusieurs de ses prédécesseurs avaient refusé la paix aux impudiques. *Ep.* 55, 21 : Et quidem apud antecessores nostros, quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae Ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de Ecclesia separaretur. — Pour Rome, nous avons cité le texte des *Philosophumena*, 9, 12.

2. *Canons d'Elvire*, 1. 6. 7; ap. Mansi, t. 2, p. 5.

3. *Pud.* 19.

cette Église, il en constitue le fond même [1]. Nous avons signalé [2] dans les écrits de Tertullien orthodoxe le point d'attache de ces idées nouvelles; mais son langage a bien changé. En même temps qu'il refuse aux chefs de l'Église tout pouvoir directement hérité des apôtres, il supprime toute communication de biens entre les fidèles. De peur de contredire les nouveaux prophètes, il n'ose pas dénier à l'Église le pouvoir de remettre les péchés; mais, par une évolution inattendue, il distingue les péchés envers Dieu, matière du seul pouvoir de lier, des péchés envers l'homme, matière du seul pouvoir de délier. Cette doctrine nouvelle, qui ne se lie à aucune conception antérieure de Tertullien, n'a pas même le mérite de fournir un criterium sûr pour distinguer les péchés mortels, dont le *De pudicitia* vient de présenter la liste [3].

IX. ABOUTISSEMENT DU MONTANISME.

Parvenu au terme de cette évolution, Tertullien se défend encore d'avoir touché au dogme; mais il a profondément altéré la discipline, et parmi ces altérations, que nous avons constatées, plusieurs ont une portée dogmatique. Résumons donc son œuvre au cours de cette dernière période. En annonçant la fin du monde à brève échéance, il pousse les âmes à un détachement toujours plus grand des choses terrestres. En ouvrant la porte à la nouvelle prophétie, il inaugure le règne arbitraire des charismes individuels, et par contre-coup ébranle l'autorité de l'A. et du N. T., avec celle de l'Église. En obligeant le chrétien de faire face à la persécution, contrairement à la tradition chrétienne, il érige l'héroïsme en loi. En rejetant les secondes noces et médisant des premières, il rétrécit la législation du mariage, fixée par saint Paul, et fausse le dessein du Créateur. En légiférant en matière de jeûne et attaquant des usages plus ou moins inoffensifs, il prend une attitude

1. *Pud.* 21.
2. Voir c. V, § 2, p. 215, n. 7 (*Or.* 2 et *B.* 6).
3. Voir ci-dessus l'observation relative à l'homicide et au blasphème, p. 487, n. 1.

hautaine et usurpe une autorité qui ne lui appartient pas. En exceptant certains péchés des pardons de l'Église, il se voit conduit à nier le pouvoir des clefs. En reléguant l'Église chrétienne dans la sphère du Paraclet, il a perdu de vue tout lien de communion entre les membres de cette Église. Ces innovations ont eu pour effet d'une part d'aggraver l'opposition déjà réelle entre l'Église et le siècle, d'autre part de substituer à l'Église visible et hiérarchique, héritière de l'enseignement et du pouvoir des apôtres, une Église où il n'y a plus de sacerdoce, ni d'autre investiture que celle de l'Esprit.

Tel est l'aboutissement logique du mouvement d'émancipation suscité par la prédication montaniste. A ses débuts, et longtemps encore après ses débuts, Tertullien vénérait la majesté du sacerdoce chrétien [1]. S'il lui arrive de dire, après saint Pierre (1 Pet. 2,9) et saint Jean (Apoc. 1, 6; 5, 10; 20, 6) que tout chrétien est prêtre [2], il ne méconnaît pas la distance qui sépare ce sacerdoce large et métaphorique du sacerdoce proprement dit, et réserve expressément les droits de la hiérarchie ecclésiastique [3]. Mais du jour où il prit en main la cause de la nouvelle prophétie, par la force des choses il se trouva le porte-parole et le porte-étendard de l'élément laïque, en voie d'insurrection contre les chefs de l'Église. Ceux-ci devinrent de faux pasteurs [4], lions dans la paix, cerfs au combat, toujours prêts à fuir devant le loup [5]. L'épiscopat ne fut plus que la

1. Sous le pape Zéphyrin, Caïus opposait au montaniste Proclus la tradition apostolique de Rome. Eusèbe, *H. E.* 2, 25, 7 : Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. Ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἑδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν. Tertullien ne parlait pas autrement, *Pr.* 36. Mais dans *Pud.* son attitude envers Rome a bien changé.

2. *Or.* 28 : Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem, hostiam Dei propriam et acceptabilem, quam sc. requisivit, quam sibi prospexit. — La prière, hostie spirituelle de ce sacrifice, n'est pas l'hostie propre du sacrifice eucharistique.

3. *B.* 17 : Dandi quidem (baptismi) habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. — *Pal.* 4 : Super omnes apices et tutulos sacerdos suggestus. — *Cor.* 3 : Eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.

4. *Cor.* 1 : Novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos.

5. *Fug.* 11.

tyrannie d'un homme [1], une odieuse contrefaçon de l'institution apostolique. Les revendications se précisent dans l'exhortation à la chasteté [2]. « Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres? Il est écrit (Apoc. 1, 6) : Il nous a faits royaume, prêtres de Dieu son Père. Entre clercs et laïques, la différence est constituée par l'investiture de l'Église, qui honore les uns d'une préséance. Où il n'y a plus ni assemblée ni préséance, vous sacrifiez, vous baptisez, vous êtes prêtre pour vous même, de plein droit. Mais où se trouvent réunis trois fidèles, fussent-ils laïques, là est l'Église. » La même conception démocratique de l'Église se retrouve, plus développée, dans le traité de la monogamie [3]. Au nom de l'ancienne Loi et au nom de saint Paul, Tertullien étend aux simples fidèles le précepte apostolique de la monogamie. « Faudra-t-il donc, pour le recrutement du clergé, constituer un ordre de fidèles monogames? En matière de droit ecclésiastique, on rencontre d'étranges inconséquences. S'agit-il de tenir tête au clergé? Tous les laïques se lèvent comme un seul homme, tous sont prêtres, au besoin ils le prouvent par l'Écriture. S'agit-il au contraire d'étendre à tous les prescriptions onéreuses de la discipline sacerdotale? aussitôt ils déposent les insignes du sacerdoce, les voilà tous égaux, au dernier rang. »

L'ascension de l'élément laïque vers les prérogatives du sacerdoce était le dernier mot des revendications montanistes. Tertullien, devenu un niveleur, n'a plus qu'à nier l'Église hié-

---

1. *Fug.* 13 : Hanc episcopatui formam Apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent, sub obtentu procurandi!

2. *Ex.* c. 7 : Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est : Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas, et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. ed ubi tres, Ecclesia est, licet laici.

3. *Monog.* 7 : Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina Dei lege quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit. — *Ib.* 12 : Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliqui seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum? Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et pares sumus.

rarchique : il le fera dans le *De pudicitia :* l'Église à laquelle il reconnaît encore le pouvoir de remettre les péchés n'est plus qu'une Église insaisissable [1] : *Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum.*

---

1. *Pud.* 21.

CONCLUSION.

En achevant cette enquête sur l'œuvre théologique de Tertullien, nous essaierons, pour en mieux définir l'inspiration, de pénétrer jusqu'à l'âme de l'auteur [1].

Il fut chrétien, au vrai sens du mot, par le cœur et par l'esprit : on n'en peut douter, quand on le voit, dans l'Apologétique, se faire avec tant de plénitude et de vérité l'écho de la conscience chrétienne, dans le traité de la Prescription revendiquer si énergiquement le magistère de l'Église, et dans ses écrits ascétiques prêcher le détachement du monde avec une onction si persuasive. Et on a lieu de croire qu'il fut chrétien par le cœur avant de l'être par l'esprit : sa nature ardente offrait plus de prise aux considérations morales qu'à la spéculation pure ; de là vient que, quand on détourne ses regards des peintures de la vie chrétienne pour examiner les autres parties de son Apologétique, on y découvre, avec surprise, de si réelles faiblesses. L'instrument principal de sa conversion ne fut sans doute ni l'Ancien ni le Nouveau Testament, mais plutôt l'ascendant d'une vertu qu'il avait raillée avant de se laisser subjuguer par elle.

Au lendemain de cette conversion, il se dévoue sans réserve à la cause de sa foi. Apologiste et apôtre, il déploie les ressources d'un tempérament de feu et celles d'une éducation encyclopédique. Le tempérament avait ses défauts, et l'éducation avait les siens. Doué d'une grande force de réaction, le néophyte s'éleva d'abord contre les hontes morales du paganisme et

1. Nous nous arrêtons aux traits principaux. On en trouvera beaucoup d'autres — parfois discutables — dans Noeldechen : *Tertullian als Mensch und als Bürger* ; *Hist. Ztschr.*, t. 54 (1885), p. 225-260.

contre le dévergondage rationaliste de la gnose; plus tard, le prêtre honoré dans l'Église devait s'insurger contre les entraves mises par la hiérarchie régulière à sa pensée ou à son action. Son esprit autoritaire aurait volontiers, par zèle pour la foi, étouffé toute entreprise de la raison sur le terrain des vérités religieuses [1] : n'y pouvant réussir, il descendit, à son corps défendant, dans l'arène théologique. L'emportement d'une nature exubérante fit sa force et aussi sa faiblesse : la colère oratoire, qui enflamme ses plus belles pages, prend sa source dans une âme irritable à l'excès et trop asservie à l'impression du moment pour juger de sang-froid. Dialecticien vigoureux, styliste incomparable [2], Tertullien ne fut pas un métaphysicien profond, ni même un esprit parfaitement juste. Rien ne l'élève moins au-dessus du vulgaire que la sûreté du regard intellectuel. L'éducation en avait fait un juriste instruit [3] et un rhéteur puissant : elle ne lui avait donné que des clartés douteuses sur l'histoire naturelle [4], la chronologie, et bien d'autres sciences.

Ainsi armé pour la lutte, Tertullien pouvait combattre avec fougue les doctrines qui heurtaient de front sa raison ou sa foi; il n'était pas à l'abri des surprises de l'erreur qui exploiterait habilement son illuminisme instinctif ou les susceptibilités de sa fierté ombrageuse. Il pouvait encore mouler dans un style d'airain les vérités qui s'étaient une fois emparées puissamment de son esprit; il ne pouvait pas ouvrir à la pensée chrétienne

---

1. Qu'on se rappelle *Pr.* 7 : Nobis curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post Evangelium.

2. Voir Norden, *Die antike Kunstprosa*, p. 608 sq; H. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian* (Leipzig, 1903).

3. La compétence de Tertullien en droit romain ne fait de doute pour personne; d'ailleurs Eusèbe l'affirme (*H. E.* 2, 2, 4). Voir Mommsen, *Der Religionsfrevel nach röm. Recht*, dans *Hist. Ztschrf.* 64 (1890), p. 396, *Anm.* 1. — Faut-il l'identifier au juriste de même nom cité par Ulpien, *Dig.* 29. 2. 30. 6? Neumann affirme : *Der röm. Staat und die allgemeine Kirche*, 1 (1890), p. 110 *Anm.* 3. On nie plus communément. Voir entre autres Krüger, *Geschichte der Quellen und Litt. des röm. Rechts.* (Leipzig, 1888), p. 203. *Anm.* 99.

4. Rappelons la fable du phénix (*R.* 13), la hyène changeant de sexe tous les ans (*Pal.* 3), le castor, *castrator carnis* (1 *M.* 1). Au reste, ces idées se retrouvent ailleurs que chez Tertullien. Il est de son temps.

beaucoup de voies neuves et sûres. Avec des allures de génie, il fut beaucoup moins initiateur qu'admirable metteur en œuvre d'idées élaborées par de plus humbles penseurs, et il dépasse les apologistes du IIe siècle beaucoup plus par la splendeur de la forme que par la fécondité des aperçus théologiques.

De fait, on ne voit pas qu'il ait eu, au sein du christianisme, un grand développement intellectuel ; et l'Apologétique, qui fut presque son coup d'essai, demeure son chef-d'œuvre. On y trouve, pour presque tous les dogmes, les formules définitives, que Tertullien ne dépassera point et que parfois il gâtera. Nul doute qu'il n'ait reçu, à son entrée dans l'Église, une excellente catéchèse : sous l'influence de la grâce qui l'avait conduit au baptême, la semence de vérité déposée dans son âme produisit tout d'abord ses meilleurs fruits. Dans la pleine vigueur de son talent et de sa foi, il lança contre l'hérésie en général un manifeste impérissable, auquel succédèrent des monographies d'une inspiration moins sûre. La sympathie qui l'inclinait aux nouveautés phrygiennes perce, discrète d'abord, dans ses écrits ascétiques, pour éclater dans l'Antimarcion. Avant la rupture ouverte, la lutte fut longue et douloureuse : son attachement à l'Église, grandi par de glorieux services, avait trop de force pour céder au premier choc. Même à une époque tardive, il se retrouve tout entier pour lancer à Scapula une apostrophe éloquente, ou venger la Trinité des attaques de Praxéas. Mais le vieux lutteur portait au flanc une plaie profonde. Saint Jérôme assure que Tertullien fut en butte aux mauvais procédés des clercs romains, qu'il rend plus ou moins responsables de sa chute. Nous ne pouvons pas vérifier cette assertion ; mais il est clair que des froissements d'amour-propre s'ajoutèrent aux tendances montanistes pour accélérer la crise, et nous constatons les ravages produits dans l'âme de l'irascible apologiste. On le savait coutumier des assertions tranchantes : désormais il s'exaspère sous la contradiction, jusqu'à énoncer les plus monstrueux paralogismes. Profondément aigri, bientôt il retourne contre les *psychici* les mêmes calomnies que jadis il repoussait avec indignation. Si l'âpreté du caractère fut le facteur principal de cette décadence, nous voyons que l'esprit en subit le contre-coup.

L'erreur, qui amoindrit Tertullien, ne ruina pas à jamais son autorité. Après l'apaisement de la tourmente montaniste, on revint à ses écrits [1], comme à une mine précieuse. Les Grecs, à l'exception d'Eusèbe, paraissent l'avoir peu connu; mais toute la tradition latine répète ses formules et relève de sa pensée. Les Pères du IIIe siècle évitent de le nommer; mais saint Cyprien et Novatien s'en inspirent constamment. Ceux du IVe et du Ve ne craignent plus de prononcer son nom, et mêlent diversement l'éloge et le blâme. Lactance, saint Optat, saint Pacien, saint Hilaire, saint Jérôme surtout, saint Augustin, Vincent de Lérins, pour ne citer que des noms illustres, recourent à lui. Rangés parmi les *apocryphes* dans le décret de Gélase, ses livres furent oubliés au moyen âge. La Renaissance les remit en honneur. Cet homme qui exerça sur son temps une influence profonde, et parfois troublante, est redevenu pour nous un des témoins les plus notables de l'antique foi. Une science curieuse des origines aimera toujours à interroger sur les débuts de la théologie occidentale celui que notre Bossuet appelait le grave Tertullien.

---

1. Les traces laissées par Tertullien dans la littérature patristique ont été recueillies par les anciens éditeurs; de nos jours, avec plus de soin par M. Erw. Preuschen (ap. Harnack, *A. C. L*, 1 p., 667-687), et beaucoup plus complètement par M. Harnack, dans un mémoire à l'Académie de Berlin (*Sitz. Bericht.*, 1895, p. 545-579), qui lui-même a besoin d'être complété. Nous analyserons, dans un appendice, la partie documentaire de ce très docte travail.

APPENDICE

TERTULLIEN DEVANT LES PÈRES.

D'après Harnack, *Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1895), p. 561-579.

1. *Hippolyte.* — Ne nomme pas T., mais a dû utiliser le traité *Adv. Apelleiacos* dans sa Réfutation des hérésies, 7, 12, 38 et les traités contre Hermogène, *ib.* 8, 4, 17; 10, 28.

2. *Minucius Félix.* — Sa position à l'égard de Tertullien demeure mal éclaircie.

3. *Anonymus de pascha computus* (datant de 242/3, d'après c. 22). — On lit c. 17 : *in mysterio nostro, qui sumus tertium genus hominum*, allusion possible à 1 *N.* 8, etc.

4. *Cyprien.* — Ni dans les traités de Cyprien, ni dans ses lettres et celle de ses correspondants, T. n'est nommé. Mais on reconnait sa trace dans *De oratione dominica*, *De bono patientiae*, *De habitu virg.*, *Ep.* 55. 73, soit pour la pensée soit pour l'expression. Noter surtout la doctrine sur la Trinité, le Christ, la pénitence, la tradition. Au reste, Cyprien nommait T. son maître. Cf. Hieronym., *V. ill.* 53; *Ep.* 84, 2 *Ad Pammach.* — Comparer Cyprien, *Ep.* 55, avec *Pud.*

5. *Novatien.* — Les emprunts à T. sont flagrants dans les ouvrages — authentiques ou supposés — de Novatien, et le parallélisme des titres très remarquable :

Novatien : *De Trinitate* — *De circumcisione* — *De cibis judaicis* — *De oratione* — *De bono pudicitiae* — *De spectaculis* — *Quod idola dii non sint.*

Tertullien : *Prax.* — *De circumcisione* (perdu) — *De animalibus mundis et immundis* (perdu). — *Or.* — *Pud.* — *Sp.* — *Ap.*

6. *Xyste II*, pape. — (?) Auteur possible du traité pseudocyprianique *Ad Novatianum* (Harnack, *T. U.* 13, 1). Cet écrit utilise *Praescr.*, sans le nommer. Comparer *Ad Nov.* 13 et *Pr.* 42; *Nov.* 14 et *Pr.* 4. On lit, 12 : *Desine unius capituli praescriptione terrere.*

7. *Denys*, pape. — Dans l'*Ep. adv. Sabellianos* dont Athanase a conservé un fragment considérable (*Epistola de decretis Nic. Synod.*, 26), dépend de *Prax.* 2-11.

8. *Victorin de Pettau.* — Si, comme on a lieu de le croire, il est l'auteur du traité *adv. omnes haereses*, annexé à T. *De praescr.*, a utilisé, outre le *Syntagma* d'Hippolyte, T. *Adv. Apelleiacos* et *Prax.*

9. *Commodien.* — Dépend de T., au témoignage de Gennade (*V. ill.* 15), au moins dans la question du millénarisme. Ceci doit viser l'écrit perdu *De spe fidelium.*

10. *Pseudotertullianeum carmen adv. Marcionem.* — Date probablement du IVe siècle, et s'appuie tout entier sur l'Antimarcion de T.

11. *Lactance.* — Le premier à nommer T., *Inst. div.* 5, 1, 23. — Nombreux points de contact avec *Ap.*, *Prax.*, *Scap.*, relevés dans l'édition Brandt.

12. *Hosius de Cordoue et la formule de Nicée.* — Au rapport de Socrate, *H. E.* 3, 7, Hosius, dans un séjour à Alexandrie, avant le concile, s'occupa d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Or l'ὁμοούσιος est à rapprocher de *Prax.* 2. 3. 7. 8. 9. 26.

13. *Eusèbe.* — Seul écrivain grec dont on puisse affirmer qu'il connut T. Possédait une traduction grecque de l'Apologétique — d'ailleurs lointaine et insuffisante. Voir *H. E.* 2, 2, 4; 2, 25, 4; 3, 20, 9; 3, 33, 3; 5, 5, 6.

14. *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi.* — Écrit de l'année 366, édité par Caspari (*Kirchenhistorische Anecdota*, 1883). On lit, p. 143, une formule de foi empruntée presque mot à mot à *Ap.* 21. Et p. 142, on a probablement une réminiscence de *Prax.* 25. — Ne nomme pas T.

15. *Optat de Milève.* — *De schism. Donat.* 1, 9, nomme T. entre autres *assertores ecclesiae catholicae*; — *ib.* 4, 5 : on voit qu'il connaît *Marc.*, *Prax.*, *c. C.*, *Scorp*; — 3, 3 : a lu *Apologet.*, 29-34.

16. *Zénon de Vérone.* — Rapprochements de textes dans Oehler, t. 2, p. 482.

17. *Lucifer de Cagliari.* — *Moriendum esse pro Filio Dei*, 13, cite *Scorp.* 5. — *Ib.* 4, formule christologique inspirée de *Or.* 1, *Ap.* 21.

18. *Hilaire de Poitiers.* — Dans son *De Trinitate*, dépend surtout des Grecs. Néanmoins a lu T. *De oratione.* Note sur Mat. 5, 1 : *Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit, sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem.*

19. *Pseudopolycarpe.* — Fragm. 2. Allusion probable à *Pr.* 36.

20. *Ambrosiaster.* — Tandis que les écrits authentiques d'Ambroise ne présentent aucune trace de T., l'*Ambrosiaster* le nomme deux fois, in Rom. 5, 14 et in 1 Cor. 13, 2.

21 et 22. *Pacien de Barcelone et les Novatiens de son temps.* — Pacien, *Ep.* 1, transcrit plusieurs passages de *Paen.* De *Ep.* 3,24, on peut conclure qu'il connaît aussi *Pud.* 21.

23. *Philastre.* — Ne nomme pas T., mais a dû l'utiliser, comme il ressort de *Haer.* 89. 126. 80 (?) surtout 54. 55.

24. *Altercatio S. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt.* — Apocryphe, édité par Caspari (1883). Contient, p. 229, une allusion probable au livre perdu *De censu animae adv Hermogenem.*

25. *Paulus senex Concordiae.* — Cf. Hieron., *V. ill.* 53.

26. *Nepotianus.* — Cf. Hieron., *Ep.* 60.

27. *Chromatius, Jovinus,* etc. Cf. Hieron., *Ep.* 7, 3.

28. *Marcellinus et Anapsychia.* Cf. Hieron., *Ep.* 126, 1.

29. *Helvidius.* — Cf. Hieron., *adv Helvidium.*

30. *Jérôme.* — C'est le grand témoin de Tertullien :

Vir. ill. 4 (cf. (?) I *C. f.* 3); 5 (cf. *Pud.* 20); 7 (cf. *B.* 17); 18 (*De spe fidelium*); 24.40 (*De ecstasi*); 53 (capital) signale *Pud., Fug., Jej., Monog., De ecstasi,* comme hérétiques; 70 (cf. *Prax*). — *Chronicon,* ad ann. 2224; ad 2014 (cf. *J.* 8). — *Ep.* 5 (*coll. v. ill.* 53); 7, 3 (cf. *B.* 1); 21, 3 (cf. *Pud.* 9); 22, 2 (*Ad amicum philosophum,* et écrits sur la chasteté); 36, 1 (*De animalibus mundis et immundis; De circumcisione*); 48, 13. 18 sq. (cf. 4 *M.* 9?) 58, 10; 60; 62, 2; 64, 23 (*De Aaron vestibus*); 69, 1 (cf. *B.* 1); 70, 5 (*Ap.,* 1. 2 *N.*); 84, 2; 85, 5 (*An.* 39?); 107, 1 (cf. *Ap.* 18; *Test.* 1); 123, 13 (cf. *M.*); 123, 14 (cf. *Ex. c.* 12); 126, 1 (*An.*). — *De perpetua virginitate B. Mariae adv. Helvidium,* 17 (cf. *V. v.* 6 ou *c. C.* 23 (?)); 20. — 1 *Adv. Jovinianum,* 7-9; 14-16, 18. 19. 25 (cf. *Monog.* 3-6. 8. 13-17); 13 (*De angustiis nuptiarum*); 26 (*Pr.* 36). — 2 *Adv. Jovinianum,* 15-17 (*Jej.*). — *Adv. Vigilantium,* 8 (*Scorp.*). — 2 *Adv. libros Rufini,* 8. 10 (*An.*); 19. — 3 *Adv. libros Rufini,* 27; 30 (*An.*). — *Commentarioli in Psalmos* (Morin, *Anecd. Maredsol.* 3, 1, 3) *in Ps.* 1 (cf. *Sp.* 3); cf. Hieron. *in Mat.* 27, 57. — *Comment. in Danielem* 9 (p. 691 sq. Vall.) transcrit une grande partie de *J.* 8. — *Praefat. ad comment. in Abdiam* (cf. 1 *M.* 1). — *Comment. in Isaiam,* l. 8 *praefat.,* coll. *praefat. ad comment. in Eph.;* l. 11 *praefat.* (cf. *J.* 8); l. 18 *praef.* (*de spe fidelium*) (?). — *Comment. in Gal.* 1, 8 (cf. *Pr.* 6 (?), *c. C.* 6 (?) ou *adv. Apelleiacos*). — *Comment. in Tit.* 1, 6 (*Monog.*). — *Hebr. quaest. in Gen.* 1, 1 (cf. *Prax.* 5). — En somme, sont attestés : *J., Ap., N., Sp., B., C. f.* (?), *Pr., M., Scorp., An., c. C., Prax., Fug., V. v.* (?), *Ex. c., Pud., Monog., Jej.;* outre plusieurs écrits perdus.

31. *Rufin.* — Connaît *Ap.,* qu'il cite parfois d'après l'original dans sa trad. d'Eusèbe; *An.* (d'après Hieron., 2 *Adv. Rufin.* 8); attribue à T. le *De Trinitate* de Novatien (Hieron., *V. ill.* 70); *M.* (d'après *De adulter. libr. Orig.*); eut entre les mains un exemplaire de T. (Hieron., *Ep.* 5).

32. *Priscillien.* — L'aurait connu, d'après Scheps, *opp. Priscill.,* p. 169.

33. *Prudence.* — A dû lire *M., c. C., Prax.,* (?) *Pat.*

34, 35, 36. — *Augustin, Pélage, Julien d'Eclane.* — Comme Cyprien, Augustin n'aime pas à citer T., (pas même 2 *De doctr. christ.* 40 (61), parmi les grands écrivains latins). — *Haer.* 86 : la fin des Tertullianistes carthaginois (entrés dans le giron de l'Eglise sous l'épiscopat d'Augustin). — *Ep.* 190, 14 (cf. *Prax.* 7). — 2 *De anima et ejus origine,* 5, 9. — 10 *De Genesi ad litt.* 25 sq. ou 41 sq. (cf. *An.* 6. 7); *ib.* 44 (cf. *An.* 37). — *C. D.* 7, 1 (cf. 2 *N.* 9). — 2 *Op. imperf.* 178 (*An.* connu de Julien). — 3 *De pecc. mer. et remiss.* 10 (= 18) (*An.* connu de Pélage).

37. *Pseudo-augustin : Quaest. V. et N. T.* — Connaît *J.* 8.

38. *Vincent de Lérins.* — *Commonitorium,* 18 (24). Jugement important.

39. *Léon* I, pape. — Dans son *Epistola dogmatica* au concile de Chalcé-

doine (*Ep.* 28) s'inspire de T., sans le nommer. Comparer *Ep.* 28, 3. 27. et *Prax.* 27; *ib.* 29 et *c. C.* 5.

40. *Claudien Mamert.* — *De statu animae*, début, emprunt à *Prax.* 3.

41. *Anonyme africain* de 463 (ap. Migne, *P. L.* 59, 519 sq.), édité par Baluze. — P. 544, souvenir de *Ap.* 5.

42. *Praedestinatus.* — *H.* 21 (cf. *M.*); 26 (cf. *De ecstasi, An.*); 86, cf. Augustin, *Haer.* 86; 60, sur les Proclianistes (secte docète), Harnack signale un fragment, jusqu'ici non reconnu, de T. (du livre *De censu animae adv. Hermogenem?*), dont on peut rapprocher *c. C.*, passim.

43. *Césaire d'Arles.* — Paraît s'inspirer de T. Voir Arnold, *Caesarius von Arelate* (1894), p. 325.

44. *Fulgence de Ruspe.* — *De verit. praedest.* 3, 21, 33 (cf. *Prax.* 7).

45. *Fulgence Planciade.* — *Expos. sermon. antiq. ad Chalcid.* (éd. Paris, 1614, p. 653) cite T., *de fato* (cf. T. lui-même, *An.* 20).

46. *Gennade de Marseille.* — *Vir. ill.* 15, affirme que Commodien dépend de T.; 25, sur son millénarisme, d'après Hieron., *Vir. ill.* 18.

47. *Décret de Gélase.* — Range les écrits de T. parmi les apocryphes.

47 *b. Cassiodore.* — *Chronic.* p. 145, éd. Mommsen (suit Hieron., *Chronic.*).

48. *Isidore de Séville.* — Dans ses *Origines*, a reproduit de nombreux passages de T., empruntés notamment à *Ap.*, *N.*, *Or.*, *Paen.*, *Cor.*, *Idol.*, *Sp.*, *Pr.*, *Scorp.*, *B.*, *Jej.*, *Monog.*, *V. v.* — Voir Klussmann : *Excerpta tertullianea in Isidori Hispal. Etymol.* (Hambourg, 1892), ou Preuschen dans *A. C. L.* 1, 686 sq.

49. *Pseudoprimasius.* — Préface au comment. in Hebr. (*P. L.* 68), sur l'attribution de cette Ép. à Barnabé.

50. *Notes anonymes au traité d'Augustin de haeresibus.* — Rejetées par les Bénédictins parce qu'elles ne se retrouvent pas dans les mss., ces notes paraissent pourtant de bonne époque — peut-être du ve s. —; dans l'une d'elles, *in H.* 24 (par erreur, au lieu de 23), Harnack a reconnu un fragment du traité perdu *Adv. Apelleiacos*, précieux pour l'histoire du gnosticisme.

Addenda. — 2. — M. Harnack admet aujourd'hui que dans l'Octavius, Minucius Félix a utilisé *Ap.* et *N.* (Voir *Chronologie*, t. 2, p. 324-330). Nous ne pouvons nous ranger à cette opinion, et nous aurons sans doute occasion d'exposer ailleurs les raisons qui nous font regarder l'Octavius comme une des sources où a puisé Tertulien.

5 a. — Les *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, édités par Mgr Batiffol (Paris, 1900) offrent des points de contact avec T. Il y a plus que des points de contact dans le traité 17e, qui n'est qu'une compilation de *R.* 8. 9. 47. 48. 49. 51. Assurément Origène n'a pas pillé Tertullien. Mais ces emprunts s'expliquent facilement si, par exemple, comme on l'a supposé, ces traités, mis sous le nom d'Origène, sont une production romaine, contemporaine de Novatien.

30. — Hieron. *Adv. Luciferianos*, 8 (*P. L.* 23, 164) : Etiamsi Scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar

obtineret. Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiis observantur, auctoritatem sibi Scripturae et Legis usurpaverunt, velut in lavacro ter caput mergitare, deinde egressos lactis et mellis praegustare concordiam. — Réminiscence évidente de *Cor.* 3 (Rigault).

PASSAGES DE TERTULLIEN

INDEX SCRIPTURAIRE

N. B. Quand le texte renvoie à une série de versets sans préciser le point où elle finit (ainsi Gen. 1, 1 sq), l'index mentionne simplement le premier verset de la série (Gen. 1, 1).

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

Le Christ.

CHAPITRE V

L'Église ; l'Écriture ; la Tradition.

CHAPITRE VI

Vie morale et chrétienne.

CHAPITRE VII

Prière et sacrements.

CHAPITRE VIII

L'Église et le siècle.

CHAPITRE IX

Le Montanisme.